مسألهٔ ضد

یکی دیگر از غیر مستقلات عقلیه است که از ضمیمه نمودن صغرای غیر عقلی (مانند وجوب برطرف نمودن نجاست از مسجد) و کبرای عقلی (امر به شیء مقتضی نهی از ضد آن است) حکم شرعی (مانند حرمت نماز) استنباط می‌شود. بحث در این مسأله بحث از درستی این کبراست.

در این کبرا چند واژه به کار رفته است که برای تعیین دقیق محل بحث، باید به توضیح آن بپردازیم.

1. **اقتضاء**: مراد ضرورت ثبوت نهی از ضد هنگام امر به چیزی است؛ چه این مستند این ضرورت دلالت لفظی امر (مطابقی، تضمنی یا التزامی) باشد و چه به دلیل حکم عقل باشد.

2. **نهی**: مراد از نهی، نهی مولوی است، بدین معنا که علاوه بر وجوب مولوی مستفاد از امر، حکم مولوی دیگری به نام حرمت برای ضد آن واجب نیز وجود دارد که هر یک موضوع مستقلی برای عقاب یا ثواب است.

3. **ضد**: در منطق دو ضد را دو امر وجودی دانسته‌اند که بر موضوع واحد قابل اجتماع نباشد، اما ارتفاع هر دو از یک موضوع ممکن است، به شرط آن که از «ضدین لا ثالث لهما» نباشد. اما در اینجا مراد از ضد معنای عام‌تری است. ضد در این معنای عام، به دو قسم تقسیم می‌گردد: ضد عام و ضد خاص.

مراد از ضد عام یک رفتار، نقیض آن رفتار یا ترک آن است. به عنوان مثال، ضد عام نماز عبارت است از ترک نماز و ضد عام ترک نماز عبارت است از ترک ترک نماز یا همان نماز.

اما ضد خاص یک رفتار هر رفتار دیگری است که قابل جمع با آن نباشد. مثلاً نماز ضد خاص برطرف نمودن نجاست از مسجد است؛ چون نمی‌توان هر دو را با هم و در یک آن انجام داد، اما سخن گفتن ضد خاص آن نیست؛ چون امکان انجام هر دو با هم وجود دارد.

با توجه به این تقسیم، علماء اصول بحث از مسألهٔ ضد را در دو مقام پی گرفته‌اند:

1. آیا امر به رفتاری مقتضی نهی از ضد عام آن است؟ مثلاً آیا امر به فروش ملکی مستلزم نهی از ترک فروش آن است؟

2. آیا امر به رفتاری مقتضی نهی از ضد خاص آن است؟ مثلاً آیا امر به فروش ملکی مستلزم نهی از اجاره، صلح، هبه و دیگر تصرفات مغایر با فروش است؟

به دلیل آن که پاسخ سؤال اول در پاسخ به سؤال دوم تأثیرگذار است، ابتدا به بحث در مورد سؤال اول می‌پردازیم.

1. ضد عام

در مورد ضد عام، مشهور اصل اقتضاء را پذیرفته، اما در کیفیت آن اختلاف دارند. عده‌ای معتقدند مدلول مطابقی امر به یک رفتار، نهی از ترک آن است؛ چون امر شیء همان نهی از ترک آن است و هیچ تفاوتی میان این دو نیست. در مقابل، برخی معتقدند نهی از ترک یک رفتار جزء مدلول امر به یک رفتار است و دلالت از نوع تضمنی خواهد بود؛ چون مدلول امر مرکب است از طلب یک رفتار به همراه منع از ترک آن. و گروه سوم نوع دلالت را دلالت التزامی دانسته و معتقدند لزوم میان این دو از نوع لزوم بین بالمعنی الاخص است. و در نهایت، عده‌ای تلازم را به

حکم عقل ثابت دانسته و آن را از مقولۀ دلالت لفظی خارج می‌دانند؛ چون تلازم میان این دو از نوع لزوم بین بالمعنی الاخص نیست.

ولی حق این است که امر به هیچ نحوی اقتضای نهی از ضد عام را ندارد، یعنی اصلاً نهی مولوی‌ای نسبت به ترک وجود ندارد. دلیل بر این مدعی این است که وجوب مستفاد از امر دارای معنای مرکبی نیست، بلکه معنایی بسیطی دارد که عبارت است از لزوم فعل. البته لازمۀ این که چیزی واجب باشد، منع از ترک آن است، ام این منع، منع مولوی و نهی شرعی نیست، بلکه منعی است عقلی، بدون این که از جانب شارع، منع و نهی‌ای غیر از خود وجوب در کار باشد. لذا این نهی، اطاعت و عصیان مستقل از امر شارع ندارد و در نتیجه، ثواب و عقابی هم ـ غیر از آن چه بر امر شارع مترتب است ـ برای آن منظور نمی‌گردد.

سرّ این مطلب واضح است؛ چرا که خود امر به شیء به نحو وجوبی، برای منع و بازداشتن از ترک آن کافی است و لذا نیازی نیست که شارع علاوه بر امر به آن شیء، نهی از ترک آن را نیز جعل کند. به عبارت دیگر، صدور نهی مولوی دیگر علاوه بر امر، لغو و بی فایده خواهد بود که از شارع حکیم صادر نمی‌شود.

2. ضد خاص

سؤال دوم تنها در یک صورت ممکن است پاسخ مثبت داشته باشد و آن هم این که پاسخ به سؤال اول مثبت باشد. حال که پاسخ به سؤال اول منفی بود، به تبع پاسخ سؤال دوم نیز منفی خواهد بود.

توضیح آن که کسانی که معتقدند امر به رفتاری مقتضی نهی از ضد خاص آن است، دو دلیل برای اثبات ادعای خود ارائه کرده‌اند که تمام بودن هر دو نیازمند پاسخ مثبت به سؤال اول است. این دو دلیل عبارت است از:

الف) نظریۀ تلازم: این دلیل متشکل از سه مقدمه است:

1. انجام ضد خاص ملازم است با ترک مأمور به (ضد عام). (دلیل: رجوع شود به تعریف ضد خاص)
2. ضد عام حرام است.
3. حرمت یکی از دو ملازم مستلزم حرمت دیگری است.

نتیجۀ این سه مقدمه حرمت ضد خاص است.

نقد: گذشت که مقدمۀ دوم مردود است. علاوه بر آن، مقدمۀ سوم نیز قابل قبول نیست. دلیلی در دست نیست که حرمت یکی از دو ملازم مستلزم حرمت دیگری باشد. حرمت یک رفتار ناشی از وجود مفسدۀ شدید در آن رفتار است و تلازم دو رفتار در وجود، به معنای وجود مفسدۀ شدید در هر دو نیست تا هر دو شرعاً حرام باشند. بله، نمی‌توان تصور نمود که یکی از دو ملازم واجب و دیگری حرام باشد؛ چرا که در این صورت مکلف قدرت بر امتثال این دو تکلیف نخواهد داشت.

ب) نظریۀ مقدمیت: تقریر این دلیل بدین شکل است:

1. ترک ضد خاص مقدمۀ انجام مأمور به (واجب) است. (دلیل: رجوع شود به تعریف ضد خاص)
2. مقدمۀ واجب واجب است.

نتیجۀ این دو مقدمه وجوب ترک ضد خاص است. با ضمیمۀ مقدمۀ دوم دلیل قبل (حرمت ضد عام) به این نتیجه می‌رسیم که ترک ترک ضد خاص (یا همان ضد خاص) حرام است و این همان مدعای ماست.

نقد: هر سه مقدمهٔ این استدلال مردود است. اولاً ترک ضد خاص مقدمهٔ انجام مأمور به نیست.[1] ثانیاً در اصول فقه دو خواندیم که مقدمهٔ واجب، وجوب شرعی مولوی ندارد. و ثالثاً گذشت که ضد عام حرام نیست.

ثمرهٔ بحث

ثمراتی که برای این بحث ذکر شده است، مختص به بحث ضد خاص است. مهم‌ترین ثمرهٔ آن این است که اگر ضد خاص از امور عبادی و محتاج به قصد قربت باشد، بنا بر قول به اقتضاء، آن عبادت باطل و بنا بر قول به عدم اقتضاء صحیح خواهد بود.

توضیح آن که اگر واجبی داشتیم (چه تعبدی و چه توصلی) و ضد خاص آن عبادی بود و واجب در نظر شارع مهم‌تر از ضد عبادی بود، به دلیل عدم امکان امتثال هر دو و تحقق تزاحم میان آنها و اهمیت واجب نسبت به ضد، امری که فعلیت می‌یابد و مخالف با آن موجب استحقاق عقوبت است، همان امری است که به واجب تعلق گرفته است و مکلف ملزم است آن را بجا بیاورد. حال اگر قائل به اقتضاء شدیم، ضد عبادی حرام و منهی عنه خواهد بود و بعداً خواهد آمد که عبادت منهی عنه باطل است. لذا اگر مکلف واجب را ترک نمود و مشغول انجام آن عبادت شد، آن عبادت باطل خواهد بود. اما اگر قائل به اقتضاء نشدیم، به ضد نهی‌ای تعلق نخواهد گرفت و لذا دلیلی بر بطلان آن وجود ندارد.

اهمیت واجب نسبت به ضد عبادی در 4 مورد قابل تصور است:

1. ضد عبادی مستحب باشد. شکی نیست که واجب اهم از مستحب است. بنابراین اگر قائل به اقتضاء شویم، نماز نافله از سوی کسی که قضاء نماز واجب بر عهدهٔ اوست، صحیح نخواهد بود.

2. ضد عبادی واجب باشد، اما مصلحت آن کمتر از مصلحت واجب مفروض باشد؛ مانند نجات دادن انسان در حال غرق و نماز واجب.

3. ضد عبادی واجب باشد، اما از نوع واجب موسع و فرصت برای انجام آن باشد، اما واجب اول مضیق یا فوری باشد. در این صورت واجب مضیق یا فوری مقدم است، هر چند مصلحت آن کمتر باشد؛ مانند برطرف نمودن نجاست از مسجد که واجب فوری است و نماز در ابتدای وقت.

4. ضد عبادی واجب باشد اما از نوع واجب تخییری و دارای بدل دیگر، اما واجب اول تعیینی باشد؛ مانند سفری که به نذر واجب شده است و روزه‌ای که به عنوان کفارهٔ افطار عمدی روزهٔ ماه رمضان گرفته می‌شود. روشن است که در حال سفر نمی‌توان روزه گرفت، اما مکلف می‌تواند سفر برود و به عنوان کفاره، فرد دیگری از خصال کفاره مانند اطعام شصت فقیر را اختیار کند.

مسألهٔ ترتب

یکی از مسائلی که ذیل بحث از مسألهٔ ضد و به تناسب آن مطرح می‌شود، مسألهٔ ترتب است. طرح این مسأله با هدف تصحیح ضد عبادی در ثمرهٔ ذکر شده، صورت گرفته است.

1. اثبات این مطلب از سطح دورهٔ کارشناسی خارج است. علاقه‌مندان به کتب اصولی ذیل بحث ضد مانند اصول فقه مرحوم مظفر مراجعه نمایند.

توضیح این که هر تکلیفی مشروط است به وجود قدرت بر ایجاد متعلق آن. چون هدف از تکلیف برانگیختن و تحریک مکلف است و مادامی که مکلف قادر بر حرکت نباشد، تحریک او ممکن نخواهد بود. لذاست که گفته می‌شود تکلیف عاجر قبیح و محال است.

عجز مکلف دارای دو صورت است: اول این که اصلاً متعلق آن تکلیف تحت قدرت مکلف قرار نگیرد؛ مانند تکلیف به پرواز در آسمان. و دوم آن که متعلق تکلیف فی نفسه مقدور مکلف است، اما به دلیل وجود یک مزاحم (یعنی تکلیف دیگر) و عدم امکان امتثال هر دو تکلیف قدرت بر انجام آن ندارد. به عبارت دیگر، در اینجا مکلف قدرت بر جمع میان هر دو تکلیف را ندارد. به عنوان مثال، تکلیف انسان به خواندن نماز و در همان لحظه تکلیف او به نجات دادن انسان در حال غرق ممکن نیست؛ چون امتثال هر دو با هم مقدور نیست، اگر چه نماز و نجات غریق هر کدام فی نفسه مقدور است. حال که چنین است، یکی از این دو تکلیف باید از فعلیت ساقط شود. اما سؤال مهم است که سقوط یکی از فعلیت تا چه مقدار است؟ آیا آن تکلیف به طور کلی ساقط می‌شود، حتی اگر مکلف در صدد انجام تکلیف دیگر نیز نباشد؟ یا تکلیف در صورتی ساقط می‌شود که مکلف در صدد و مشغول انجام تکلیف دیگر شود؟ منکرین امکان ترتب فرض اول را پذیرفته‌اند و معتقدند در چنین وضعیتی (مانند مثال فوق) اصلاً شخص مکلف به خواندن نماز نیست، حتی اگر مشغول نجات دادن غریق نشود. لازمهٔ این سخن آن است که اولاً اگر مکلف مشغول خواندن نماز شد، چون تکلیفی به این نماز نداشته و به عبارت دیگر، نماز او دارای امر از طرف شارع نبوده، این نماز صحیح نیست. و ثانیاً مکلفی که غریق را نجات ندهد و نماز هم نخواند، تنها مستحق یک عقاب است، آن هم به جهت عدم نجات غریق؛ چون یک تکلیف بیشتر وجود نداشته است.

در مقابل، قائلین به وقوع ترتب فرض دوم را پذیرفته و معتقدند مکلف در صورتی که غریق را نجات ندهد، تکلیف به نماز متوجه او خواهد شد و لذا اگر نماز خواند، نماز او دارای امر بوده و صحیح است. همچنین اگر مکلف نه غریق را نجات داد و نه نماز خواند، مستحق دو عقاب خواهد بود، یکی به جهت عدم نجات غریق و دیگری به جهت نخواندن نماز.

البته پذیرفتن ترتب در صورتی صحت نماز را ثابت می‌کند که قائل شویم امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص نیست و الا اگر قائل به اقتضاء شویم، نماز دارای نهی خواهد بود و نمازی که منهی عنه است نمی‌تواند در همان لحظه دارای امر حتی به نحو ترتبی باشد.

مسألۀ اجتماع امر و نهی

یکی دیگر از غیر مستقلات عقلیه که در اصول مورد بحث قرار می‌گیرد، بحث از امکان یا امتناع اجتماع امر و نهی است. در نگاه اول عنوان مسأله عجیب است. مگر ممکن است به چیزی هم امر تعلق بگیرد و هم نهی؟! امر ناشی از وجود مصلحت است و نهی ناشی از وجود مفسده.

در پاسخ می‌گوییم اصولیون مسلم می‌دانند که ممکن است هم امر و هم نهی به شیء واحد تعلق بگیرد، اما گاه مسأله دارای خصوصیتی می‌شود که پاسخ را مشکل می‌سازد. به عنوان مثال، اگر امر به عنوانی تعلق بگیرد و نهی به عنوان دیگر، روشن است که اشکالی متوجه آن نیست. اما اگر این دو عنوان در عالم خارج در قالب یک فعل محقق شوند و فعل واحد دارای این دو عنوان باشد، پاسخ چیست؟ آیا به این اعتبار که دو عنوان مختلف وجود دارد، بگوییم جایز است، یا به این اعتبار که در خارج یک فعل واحد مشاهده می‌شود، اجتماع امر و نهی غیر ممکن است؟

برای این که بتوان قضاوت درستی نسبت به این مسأله داشت، باید مراد از واژۀ اجتماع به طور دقیق مشخص شود. مراد از اجتماع تلاقی اتفاقی میان مأمور به و منهی عنه است. چنین وضعیتی زمانی اتفاق می‌افتد که امر به عنوانی تعلق بگیرد و نهی به عنوان دیگر که ارتباطی با عنوان اول ندارد، اما گاه اتفاق می‌افتد که این دو عنوان در فعل واحد جمع شوند. این اجتماع به دو شکل محقق می‌شود:

الف) اجتماع موردی: به این معنا که یک فعل واحد نیست که مصداق هر دو عنوان باشد، بلکه در حقیقت دو فعل است که در وقت واحد مقارن یکدیگر شده و یکی از این دو مصداق، عنوان واجب و دیگری مصداق عنوان حرام است. مثل نگاه کردن به زن نامحرم در بین نماز، که در این مثال نه نگاه کردن مصداق عنوان نماز است و نه نماز مصداق عنوان نظر به اجنبیه است.

در مثل چنین مواردی از اجتماع، هیچ کس قائل به امتناع نشده است و اصلاً این‌گونه موارد داخل در بحث اجتماع امر و نهی نیست. بنابراین اگر مکلّف بین هر دو جمع کند، یعنی در بین نماز به نامحرم نگاه کند، هم عصیان کرده و هم اطاعت، و نمازش صحیح است.

ب) اجتماع حقیقی: یعنی یک فعل، مطابق دو عنوان است؛ مانند مثال (نماز در مکان غصبی) است. مثل چنین موردی در مسأله اجتماع امر و نهی، محل نزاع است و فرض بر این است که در این مثال، عنوان نماز که مأمور به است، هیچ ربطی به عنوان غصب که منهی عنه است ندارد. و لکن گاهی به طور تصادفی برای مکلّف اتفاق می‌افتد که بین این دو جمع کند؛ یعنی در مکان غصبی نماز بخواند. در این صورت عنوان مأمور به که نماز است با عنوان منهی عنه که غصب است، تلاقی می‌کند. در این صورت یک فعل هم مطابق عنوان نماز است و هم مطابق عنوان غصب، و در این صورت اگر مکلّف چنین نمازی را بخواند، این فعل از جهتی داخل در عنوان مأمور به است و لذا مقتضی است که مکلّف، مطیع امر مولی و ممتثل تلقی شود. و همین فعل از جهت دیگری داخل در عنوان منهی عنه است و لذا مقتضی است که مکلّف عاصی و مخالف امر مولی به حساب آید.

با این توضیح و روشن شدن محل نزاع، آیا صحیح است که امر همچنان بر همان عنوانی که منطبق بر فعل واحد است باقی بماند و نهی نیز همچنان بر عنوانی که منطبق بر همان فعل است، باقی باشد و در نتیجه مکلّف در فعل واحد، هم مطیع باشد و هم عاصی؟! یا چنین چیزی ممتنع است و جایز نمی‌باشد. یعنی آن فعلی که محل اجتماع

دو عنوان است یا فقط مأمور به است و یا فقط منهی عنه است. به عبارت دیگر، یا امر فقط بر فعلیت خود باقی می‌ماند و در نتیجه مکلّف فقط مطیع خواهد بود نه چیز دیگر، و یا فقط نهی بر فعلیت خود باقی می‌ماند و در مکلّف فقط عاصی خواهد بود نه چیز دیگر؟

کسانی که قائل به جواز اجتماع‌اند، بایستی در قول خود به یکی از دو رأی زیر استناد کنند:

1. باید معتقد شوند که خود عنوان فی نفسه متعلّق تکلیف است و حکم به معنون (فعل خارجی) سرایت نمی‌کند و در نتیجه انطباق دو عنوان بر فعل واحد، مستلزم این نیست که آن فعل واحد، متعلّق دو حکم باشد و لذا اجتماع ممتنع نیست.

2. یا باید معتقد شوند به فرض این که بگوییم حقیقتاً خود معنون متعلّق حکم است نه عنوان، اگر عنوان متعدد باشد، در واقع معنون نیز متعدد خواهد بود؛ زیرا با نظر دقیق فلسفی تعدّد عنوان موجب تعدد معنون می‌شود. پس در حقیقت ـ گر چه در ظاهر یک فعل است که مطابق دو عنوان است، ولی ـ دو معنون مطرح است که هریک مطابق یکی از عناوین است. پس با دقت عقلی، اجتماع وجوب و حرمت به اجتماع موردی باز می‌گردد که گفتیم اشکالی در آن نیست.

امّا کسی که قائل به امتناع است، ضرورتاً باید بگوید که حکم از عنوان به معنون سرایت می‌کند و تعدّد عنوان موجب تعدّد معنون نمی‌شود. در این صورت امکان ندارد که امر و نهی هر دو باقی باشند و هر دو به معنون واحدی که یک وجود بیشتر ندارد، تعلق گیرند؛ چون این امر مستلزم این است که خود امر و نهی در یک شیء واحد اجتماع کنند و این محال است. پس یا باید امر باقی باشد و نهی نباشد و یا نهی باقی باشد و امر نباشد.

قید مندوحه (راه چاره)

برخی از علما تصریح کرده‌اند که این نزاع در جایی است که راه چاره‌ای در مقام امتثال برای مکلّف باشد یا گفته‌اند جمع بین دو عنوان در اثر سوء اختیار مکلّف باشد. یعنی مکلّف می‌توانسته امر را در مورد دیگری غیر از مورد اجتماع، امتثال کند، اما چنین نکرده است.

این قید بدین دلیل است که طرفین بحث اتفاق دارند که در صورت عدم وجود راه چاره، اجتماع امر و نهی ممکن نیست، و این در صورتی است که امتثال امر ـ نه از روی سوء اختیار مکلّف ـ منحصر به مورد اجتماع شود. و سرّ این عدم امکان روشن است؛ چرا که در صورت منحصر شدن، فعلیت هر دو تکلیف محال است؛ چون هر دو قابل امتثال نیست. بنابراین در این صورت بین امر و نهی تزاحم واقع می‌شود.

ثمره مسأله

ثمره نزاع در جایی ظاهر می‌شود که مأمور به عبادت باشد. بنا بر قول به امتناع اجتماع امر و نهی و ترجیح جانب نهی، اگر مکلّف علم به حرمت داشته باشد و عمداً بین مأمور به و منهی عنه جمع کند، در این صورت عبادت فاسد خواهد بود. چون با ترجیح جانب نهی دیگر امری در کار نیست. و با فرض نهی فعلی، در ذات عمل عنصری که صلاحیت تقرب را دارا باشد، وجود ندارد؛ چون تقرّب با چیزی که مبعّد است، امکان ندارد.

بله، اگر جمع بین مأمور به و منهی عنه ناشی از قصور در جهل به حرمت باشد و یا ناشی از فراموشی باشد نه از روی تقصیر، در این صورت اگر مکلّف فعل را با قصد قربت انجام دهد، مشهور گفته‌اند که این عبادت صحیح است.

امّا اگر بنا را بر امتناع و تقدیم جانب امر بگذاریم، شکی نیست که عبادت صحیح واقع می‌شود؛ زیرا نهی‌ای نیست تا مانع صحت عبادت باشد.

همین‌طور اگر قائل به جواز باشیم حق این است که عبادت صحیح است.

اجتماع امر و نهی در فرض عدم راه چاره

سخن در اجتماع امر و نهی در فرضی بود که راه گریزی از جمع بین مأمور به و منهی عنه وجود دارد، ولی مکلّف) در اثر سوء اختیار، بین امر و نهی در یک فعل واحد جمع می‌کند.

امّا اگر مکلّف مضطرّ شود که بین آن دو جمع کند، چه باید گفت. اضطرار دو گونه است.

1. گاهی اضطرار مسبوق به اختیار مکلّف در جمع بین امر و نهی نیست. مثل کسی که مضطر می‌شود برای نجات غریق، در زمین غصبی تصرف کند که در این فرض تصرف وی در زمین برای نجات غریق واجب است و در عین حال از جهت تصرّف در مال غصبی حرام است.

در چنین فرضی قطعاً بین دو واجب و حرام در مقام امتثال تزاحم پیش می‌آید. چون فرض بر این است که مکلّف چاره‌ای ندارد و لذا در مقام اطاعت امر به نجات دادن غریق، بایستی بین امر و نهی جمع کند. زیرا امتثال واجب منحصر در این فرد محرّم (تصرف در مال غصبی) است و لذا امر دائر است بین این که امر را عصیان کند (و تصرف نکند) و یا نهی را عصیان کند (و غریق را نجات دهد).

و در مثل این موارد باید به ملاک اقوی رجوع شود و لذا اگر ملاک امر قوی‌تر باشد ـ کما این که در مثال مذکور همین‌طور است ـ جانب امر مقدم می‌شود و نهی از فعلیت ساقط می‌گردد. و اگر ملاک نهی قوی‌تر باشد جانب نهی مقدم می‌شود.

2. گاهی اضطرار به سبب سوء اختیار است؛ مثل کسی که عمداً داخل منزل غصبی می‌شود و سپس برای فرار از استمرار غصب، مبادرت به خروج می‌کند. در این صورت بدون شک همین تصرف در منزل برای خروج نیز تصرّفی غصبی است. در عین حال شخص برای خلاص شدن از استمرار فعل حرام (غصب) چاره‌ای ندارد که آن را مرتکب شود. و این اضطرار به اختیار خود فرد حاصل شده؛ زیرا به اختیار خودش داخل منزل غصبی شده است.

اصولیون در مورد این مسأله از دو جهت سخن گفته‌اند که از سطح دورهٔ کارشناسی خارج است و صرفاً جهت آشنایی در همین حد بیان می‌شود:

1. یکی در حرمت این تصرف خروجی یا وجوب آن.

2. و دیگر در صحت نمازی که در حال خروج انجام شود.

دلالت نهی بر فساد

قبل از هر چیز، باید الفاظ عنوان بحث را توضیح دهیم.

1. **دلالت**: ظاهر این کلمه چنین نشان می‌دهد که مراد از آن دلالت لفظی است و شاید به خاطر همین ظهور بدوی است که بعضی از علما این مسئله را در مباحث الفاظ مندرج کرده‌اند. امّا با توجه به اقوال و ادله به نظر می‌رسد منظور در اینجا دلالت عقلی است. از این رو، بهتر است به جای کلمهٔ دلالت، از لفظ اقتضاء استفاده شود.

در این صورت مقصود از نزاع این است که آیا نهی از یک شیء، عقلاً مقتضی فساد آن است یا نه. و لذا در این نهی، شرط نشده است که حتماً مستفاد از دلیل لفظی باشد. و در حقیقت نزاع در اینجا بر سر ثبوت ملازمهٔ عقلی بین نهی از یک شیء و فساد آن شیء است.

و به همین خاطر، این مسئله را در بخش ملازمات عقلی مورد بحث قرار دادیم.

آری، برخی از علماء ادعا می‌کنند این ملازمه- بفرض که ثابت باشد- از نوع ملازمات بیّن بالمعنی الأخص است. و در این صورت همان لفظی که با دلالت مطابقی بر نهی دلالت می‌کند، با دلالت التزامی بر فساد هم دلالت دارد. و بنابراین می‌توان گفت مراد از دلالت، اعم از دلالت لفظی و عقلی است.

2. **نهی**: کلمه نهی به مقتضای حکم عقل ظهور در خصوص حرمت دارد. امّا خود کلمه نهی از جهت وضع شامل نهی تحریمی و نهی تنزیهی (کراهت) هر دو می‌شود. در عنوان بحث نیز مراد از نهی همین معنای عام است و نزاع در هر دو قسم نهی تحریمی و تنزیهی واقع است.

همچنین نزاع در هر دو قسم حرمت (نفسی و غیری) واقع شده و لذا بجاست که نهی در عنوان را به تحریمی و تنزیهی و به نفسی و غیری تعمیم دهیم.

3. **فساد**: مراد از فساد، مقابل صحت است و طبق قول اصح، بین این دو تقابل عدم و ملکه برقرار است، نه تقابل نقیضین و نه تقابل ضدّین. و بنابراین هرچه که قابلیت صحت دارد، می‌تواند متصف به فساد شود. و آنچه که قابلیت صفت صحت را ندارد، توصیف به فساد نیز نمی‌شود.

و صحت هر چیزی به حسب خودش می‌باشد. لذا معنای صحت عبادت، مطابقت آن است با آنچه که مأمور به است از حیث تمامیت اجزاء و همه آنچه در عبادت معتبر است. و معنای فساد عبادت عدم مطابقت آن با مأمور به است.

و معنای صحت معامله، مطابقت آن با اجزاء و شرائطی است که در معامله اعتبار شده است. و معنای فساد معامله، عدم مطابقت آن با امور معتبر در آن است. و لازمه عدم مطابقت، عدم ترتب آثار مورد نظر بر آن معامله است، از قبیل نقل و انتقال در عقد بیع و اجاره، و علقه زوجیت در عقد نکاح و ....

4. **متعلّق نهی**: شکی نیست که متعلّق نهی در اینجا بایستی از اموری باشد که قابلیت اتصاف به صحت و فساد را داشته باشد تا در آن نزاع واقع شود. در غیر این صورت معنا ندارد که مثلاً گفته شود: نهی از شرب خمر مقتضی فساد است یا نه؟!

از آنجا که این بحث در دو باب عبادت و معامله، اختلافات زیادی پیدا می‌کند، علما این مبحث را در دو مبحث عبادات و معاملات مطرح کرده‌اند.

مبحث اول: نهی از عبادت

مقصود از عبادتی که در این مبحث محل نزاع است، هر آن چیزی است که در صحت آن، قصد قربت شرط است.

نهی از عبادت به چند گونه قابل تصور است:

1. نهی به اصل عبادت تعلّق گرفته باشد؛ مثل نهی از روزه دو عید فطر و قربان.
2. نهی به جزئی از عبادت تعلّق گیرد؛ مثل نهی از قرائت سور عزائم در نماز.
3. نهی به شرط عبادت تعلق گیرد؛ مثل نهی از نماز با لباس غصبی یا لباس متنجس.
4. نهی به وصفی ملازم با عبادت تعلّق گیرد؛ مثل نهی از جهر قرائت در جای اخفات و نهی از اخفات در جای جهر.

حق این است که نهی از عبادت مقتضی فساد است، خواه نهی از اصل عبادت باشد یا از جزء آن، یا از شرط آن و یا از وصف آن. چون بین عبادتی که مراد از آن تقرب به خداوند متعال و رضایت اوست و بین نهی از عبادت که عصیان آن انسان را از خدا دور می‌کند و موجب غضب خداوند می‌شود، تمانعی واضح برقرار است. و لذا نزدیک شدن به خدا با چیزی که دورکننده از خداست و کسب رضایت او با چیزی که او را به خشم می‌آورد، امکان ندارد.

و روشن است که مراد از قرب و بعد به مولی، قرب و بعد معنوی است که شباهت به قرب و بعد مکانی دارند. همان‌طور که نزدیک شدن به یک مکان با چیزی که دورکننده از آن مکان است، امکان ندارد، نیز تقرب معنوی با آنچه که مبعّد است، ناممکن می‌باشد.

همین سخن در مورد نهی غیری نیز صادق است؛ چرا که امکان تقرب با چیزی که منهی عنه به نحو نهی غیری باشد نیز ممکن نیست.

درباره نهی تنزیهی نیز حق این است که همچون نهی تحریمی مقتضی فساد است. و دلیل آن همان تعلیل سابق است که گفتیم تقرّب با چیزی که مبعّد است، امکان ندارد و هیچ فرقی بین این دو نهی در این جهت نیست. تنها تفاوت این دو در این است که مرتبه بعد در تحریمی، شدیدتر و بیشتر از بعد در نهی تنزیهی است. ولی این فرق موجب تفاوت از جهت استحاله تقرّب با مبعّد نمی‌شود. و به همین خاطر است که علما کراهت در عبادت را به معنای «اقلیّت ثواب» می‌گیرند، نه کراهت حکمیه شرعی که قسیم سایر اقسام احکام تکلیفیه است. و می‌گویند اگر مکلّف چنین عبادتی را انجام دهد، شرعا صحیح است. و معنای حمل کراهت بر اقلیت ثواب این است که نهی وارد در این کراهت، برای بیان همین معنا و با انگیزه ارشاد به اقلیّت ثواب صادر شده و برای بیان حکم تکلیفی‌ای که در مقابل احکام چهارگانه دیگر و با انگیزه جلوگیری از فعل و بازداشتن از آن است، صادر نشده است.

بنابراین اگر با دلیل خاصی احراز شود که نهی به انگیزه زجر تنزیهی است (و نه برای بیان اقلیت ثواب) یا از دلیل خاصی احراز نشود که عبادت مکروه، شرعا صحیح است، در این صورت نمی‌توانیم قائل به صحت عبادتی شویم که مورد نهی تنزیهی است.

آنچه گذشت در مورد نهی از خود عنوان عبادت یا جزء آن یا شرط آن و یا وصف آن بود. امّا اگر نهی از عنوانی غیر از عنوان مأمور به باشد؛ مثل این که بین منهی عنه و مأمور به عموم و خصوص من وجه باشد (شبیه مسئله نماز و غصب)، در این صورت در باب اجتماع امر و نهی داخل می‌شود. و ما در آن مبحث قائل به امکان اجتماع امر و

نهی تحریمی شدیم، چه رسد به امر و نهی تنزیهی. و چنین موردی از باب نهی از عبادت نیست، مگر این که قائل به امتناع اجتماع شویم که در این صورت در مسئله ما (نهی و اقتضا فساد) داخل می‌شود.

تنبیه: نهی‌ای که موضع نزاع است، نهی‌ای است که آشکارا و به وضوح ظاهر در نهی باشد؛ بدین معنا که به انگیزه ردع و زجر انشاء شود. امّا نهی‌ای که با انگیزه دیگری مثل بیان اقلّیت ثواب، یا ارشاد به مانعیت شیء همانند نهی از پوشیدن پوست حیوان میته (مردار) در نماز، و یا امثال این انگیزه‌ها باشد، موضع نزاع در مسئله مورد بحث نیست. و چنین نهی‌ای از آن حیث که نهی است، مقتضی فساد نیست، مگر این که متضمن چیزی (مثل شرط و جزء) در مأمور به باشد. در این صورت اگر آن چیز در عمل نباشد، فعل انجام شده منطبق با مأمور به نخواهد بود و لذا فاسد می‌شود. مثل نهی‌ای که با انگیزه ارشاد به مانعیت چیزی است که از آن چنین استفاده می‌شود که عدم آن چیز، شرط در مأمور به است (مثلا عدم پوست مردار، شرط لباس نمازگزار است) و لکن این امر (فقدان شرط یا جزء) مسئله دیگری است که ربطی به مسئله فعلی ما ندارد. چرا که چنین مسئله‌ای حتی در واجبات توصلی (غیر عبادی) نیز جاری است؛ زیرا فقدان یکی از شروط در آنها، موجب فساد آنها هم می‌شود.

مبحث دوم: نهی از معامله

مراد از معامله در اینجا عقود و ایقاعات است.

نهی در معامله ـ همانند نهی در عبادت ـ دو گونه است: گاهی برای ارشاد به مانعیت امری در معامله صادر شده است. و گاهی با انگیزه منع و بازداشتن و به خاطر مبغوضیّت و عدم مطلوبیت چیزی است که نهی بدان تعلّق گرفته است.

اگر نهی از قبیل اول باشد، از بحث ما خارج است، چنانچه در تنبیه سابق گذشت. زیرا بدون شک اگر نهی به انگیزه ارشاد به مانعیت یک چیز در معامله باشد، بر فساد معامله در فرض اخلال به آن شرط دلالت خواهد داشت. چرا که نهی دال بر اعتبار عدم مانع در معامله است. پس مخالفت با نهی به معنای تخلف در شرطی است که در صحت معامله معتبر است و هیچ‌کس نمی‌تواند در این بحث با دیگری اختلاف داشته باشد.

و امّا اگر نهی از قبیل دوم باشد، خود بر دو صورت است: یا نهی به خود ذات سبب یعنی به عقد انشائی تعلق گرفته است؛ مثل نهی از بیع در هنگام اذان نماز جمعه و یا نهی از ذات مسبّب یعنی از اثر عقد است؛ مثل نهی از تملک اموال دولتی توسط اشخاص.

اگر نهی به صورت اول یعنی نهی از ذات سبب (انشاء) باشد، معروف این است که دال بر فساد معامله نیست. زیرا نه عقلا و نه عرفا منافاتی ندارد که عقد و سببیّت آن مبغوض باشد و در عین حال شارع، با توجه به این که عقد مشتمل بر جمیع شروط معتبره شرعی است، آن را امضاء کند. بلکه خلاف آن ثابت شده است مثل حرمت ظهار که منافاتی ندارد با اینکه اثر یعنی جدایی زن و شوهر برآن مترتب گردد.

و اگر نهی به گونه دوم یعنی نهی از مسبّب باشد، این نهی مقتضی فساد است. زیرا در چنین مواردی هدف شارع یا قانون‌گذار این است که نتیجه و اثر معامله به هیچ وجه در خارج محقق نشود. به عبارت دیگر، نتیجه نهی از اثر عقد این است که شارع یا قانون‌گذار نتیجه و اثر ممنوع را به رسمیت نمی‌شناسد و این چیزی جز بطلان معامله نیست.

مقصد سوم: مباحث حجج و امارات

مقدمه

هدف ما در این بحث، یعنی مباحث حجت، تشخیص و تبیین اموری است که می‌توانند به عنوان دلیل و حجت بر احکام شرعی در نظر گرفته شوند، تا توسط آنها به احکام واقعی خدای متعال دست یابیم.

حال اگر با تمسک به آن دلیل، به حکم واقعی دست یابیم به هدف نهایی خود رسیده‌ایم، زیرا همه تلاش فقیه در عملیات استنباط حکم، رسیدن به حکم واقعی است، و اگر بر خطا رفتیم و آن دلیل نتوانست ما را به حکم واقعی برساند، معذور خواهیم بود و به خاطر مخالفت با حکم واقعی عقوبت نخواهیم شد.

علّت معذور بودن ما در هنگام خطا آن است که ما نهایت تلاش و کوشش خود را در بررسی راه‌هایی که فقیه را به احکام واقعی خداوند می‌رساند، به کار بستیم، تا آنجا که به نحو قطعی بر ایمان ثابت شد که شارع مقدس این دلیل معین را، مثلاً خبر واحد را، به عنوان راهی برای رسیدن به احکامش برای ما پسندیده و آن خبر را حجت برآن احکام قرار داده است. بنابراین، خطایی که ما گرفتار آن شده‌ایم، از ناحیه خبری است که شارع آن را برای ما قرار داده و بدان رضایت داده است، نه از ناحیه ما.

در آینده روشن خواهد شد که چگونه می‌شود در دلیلی که حجت قرار داده شده خطا راه یابد، با آنکه این شارع است که آن را دلیل قرار داده و حجت معرّفی کرده است.

بی‌شکّ این مبحث، هدف نهایی بحث‌های علم اصول فقه را تشکیل می‌دهد، و مسأله اصلی در آن است، زیرا در این مبحث است که کبریات مسائل دو مقصد پیشین فراهم می‌گردد.

توضیح اینکه در مقصد نخست، درباره تشخیص صغریات ظواهر لفظی بحث شد، و در این مقصد درباره حجّیت مطلق ظواهر لفظی، به نحو کلی، سخن گفته می‌شود. پس صغرای استدلال از نتیجه بحثهایی که در مقصد نخست گذشت بدست می‌آید، و کبرای آن از نتیجه بحثهای این مقصد فراهم می‌گردد، و از انضمام این دو مقدمه به یکدیگر حکم شرعی نتیجه گرفته می‌شود.

مثلاً گفته می‌شود:

صیغه «افعل» ظاهر در وجوب است. (صغرا)

و هر ظاهری حجت است. (کبرا)

و نتیجه می‌گیریم: صیغه افعل حجت در وجوب است. (نتیجه)

پس هرگاه صیغه «افعل» در آیه یا حدیثی باشد، فقیه از آن واجب بودن متعلّق آن صیغه را نتیجه می‌گیرد.

همین سخن در مورد مقصد دوم نیز جاری است، زیرا آنجا از تشخیص صغریات احکام عقل بحث می‌شد، و اینجا از حجیت حکم عقل سخن گفته می‌شود. و از این دو بحث صغرا و کبرای قیاس استنباط فراهم می‌گردد.

بنابراین، باید همه مواردی را که معتبر و حجت دانسته شده یا ممکن است حجّت دانسته شود، بررسی کنیم، تا بحث را کامل کرده باشیم، و در پیشگاه خداوند متعال در پیروی و تمسک به آنچه تمسک به آن صحیح است، و نفی آنچه اعتبارش ثابت نشده معذور باشیم.

1. موضوع مقصد سوم

از آنچه در بیان مقصود از مباحث حجت آوردیم روشن شد که موضوع این مقصد که در این مقصد از احکام و محمول‌های آن موضوع بحث می‌شود، عبارت است از: «هر چیزی که صلاحیت آن را داشته باشد که کسی مدّعی ثبوت حکم شرعی بوسیله آن شود، تا دلیل و حجت برآن حکم تلقّی گردد.»

پس اگر توانستیم در این مقصد با دلیل قطعی اثبات کنیم که فلان طریق، مثلاً خبر واحد حجت است، برای اثبات احکام شرعی بدان مراجعه می‌کنیم، و در غیر این صورت آن را کنار می‌گذاریم.

توضیح این که موضوع این مقصد در حقیقت «ذات دلیل» است، نه از آن جهت که دلیل است. مثلاً موضوع آن، خود خبر واحد است، با قطع نظر از دلیل بودن و دلیل نبودنش، و حکمی که در اینجا می‌خواهیم برای خبر واحد اثبات یا نفی کنیم، «دلیل بودن یا دلیل نبودن آن» است.

بنابراین، این بحث همه چیزهایی را که از سوی کسانی حجت دانسته شده، فرا می‌گیرد، و در نتیجه علاوه بر بحث از حجیت اصل کتاب و سنت و اجماع و عقل، بررسی حجیت خبر واحد، ظواهر، شهرت، اجماع منقول، قیاس، استحسان و مانند آن نیز، همگی در این بحث داخل می‌شود و جزء مسائل این مقصد خواهد بود. از امور یاد شده، هرکدام ثابت شود که حجت است بدان تمسک می‌کنیم، و آنچه را حجیّتش ثابت نشود، کنار می‌گذاریم.

همچنین بحث تعادل و تراجیح نیز جزء مباحث این مقصد قرار می‌گیرد، زیرا آنچه زیر این عنوان بررسی می‌شود در حقیقت تعیین حجت و دلیل از میان دو دلیل متعارض است، و در نتیجه این مسئله از مباحث حجت خواهد بود.

2. معنای حجت

حجت در لغت هر چیزی است که صلاحیت داشته باشد به آن بر دیگری احتجاج کرد؛ بدین صورت که هنگام بحث و اختلاف با دیگری بوسیله آن بر او پیروز شویم.

اما در اصطلاح علمی دو معنا یا دو اصطلاح دارد:

1. اصطلاح آن نزد منطق‌دانان: حجت در اصطلاح منطق‌دانان عبارت است از: «هر چیزی که از چند قضیه تشکیل می‌شود که مطلوبی را نتیجه دهد»؛ یعنی مجموعه‌ای از قضایای مرتبط باهم که بوسیله تألیف و چینش و مرتبط ساختن آنها با یکدیگر مجهولی برای ما معلوم می‌گردد، خواه در مقام بحث و ستیز با کسی باشیم یا نباشیم. منطق‌دانان گاهی حجت را بر خود «حدّ اوسط» در قیاس نیز اطلاق می‌کنند.

2. اصطلاح آن نزد اصول‌دانان: معنای حجت نزد اینان عبارت است از: «هر چیزی که متعلقش را اثبات کند و به درجه قطع نرسد»؛ یعنی موجب حصول قطع به متعلق خود نشود، و اگر قطع‌آور باشد، همان قطع حجت خواهد بود، لکن حجت به معنای لغوی آن، به بیانی دیگر: «حجت هر چیزی است که کاشف و حاکی از چیز دیگری باشد به گونه‌ای که آن را اثبات کند.» و مقصود از «اثبات آن» این است که اثباتش برحسب جعل شارع باشد نه برحسب ذاتش، و معنای «به گونه‌ای که آن را اثبات کند» آن است که حجت حکم فعلی را در حق مکلّف به عنوان اینکه همان حکم واقعی است، اثبات می‌کند. و این در صورتی درست می‌آید و آن را اثبات می‌کند که دلیل بر معتبر بودن و حجت بودن آن شیء کاشف و حاکی، از سوی شارع به آن ضمیمه شود.

بنابراین، حجت در این اصطلاح شامل قطع نمی‌شود، یعنی قطع بدین معنا حجت نیست، هرچند معنای لغوی حجت شامل آن می‌شود، زیرا طریق بودن قطع برای آن ذاتی است، نه آنکه توسط کسی برایش جعل شده باشد.

حجت به معنای اصولی آن مرادف واژه «اماره» است. همان گونه که واژه «دلیل» و واژه «طریق» در این معنا بکار می‌روند. ازاین‌رو، این دو واژه‌های اماره و حجت مترادف یا همچون مترادف هستند.

3. مدلول واژه اماره و ظن معتبر

در بسیاری از موارد، اصول‌دانان واژه اماره را بر معنایی که واژه «ظن» افاده می‌کند، اطلاق می‌کنند، و مقصودشان از ظن، «ظن معتبر» است، یعنی ظنّی که شارع آن را معتبر ساخته و حجت قرار داده است، و این امر موهم آن است که اماره و ظنّ معتبر دو لفظ مترادف‌اند که یک معنا را می‌رسانند، درحالی‌که چنین نیستند.

در حقیقت این اطلاق از روی تسامح در تعبیر است که در کلام ایشان رخ داده و از باب استعمال اماره در معنای مجازی آن است، نه آنکه اماره را برای معنای دیگری وضع کرده باشند. مدلول و معنای حقیقی اماره عبارت است از هر چیزی که شارع آن را معتبر ساخته است به خاطر آنکه سبب ظنّ می‌باشد، مانند خبر واحد و ظواهر.

این تسامح در اطلاق از اینجا ناشی شده که سرّ معتبر گشتن اماره و حجت، و طریق شدنش آن است که همواره یا بیشتر اوقات افاده ظن می‌کند. به این دومی، یعنی چیزی که بیشتر اوقات و نه همیشه افاده ظنّ می‌کند، «ظنّ نوعی» گویند که بیانش خواهد آمد.

4. ظنّ نوعی

معنای ظنّ نوعی آن است که اماره به گونه‌ای است که انتظار می‌رود برای بیشتر مردم و نوع ایشان افاده ظنّ کند، (یعنی شأنیت و صلاحیت آن را دارد) و به دلیل همین ویژگی، شارع آن را معتبر ساخته است. بنابراین، اگر احیانا برای کسی که اماره بدست او آمده، ظنّ حاصل نگردد، خللی در اعتبار و حجیت آن وارد نخواهد شد، بلکه اماره برای همان شخص هم حجت خواهد بود، زیرا دلیل اعتبار آن بیانگر آن است که شارع آن را حجت در نظر گرفته و به طریق بودن آن راضی شده، به جهت آنکه صلاحیت و شأنیت افاده ظنّ را دارد، هرچند از آن برای برخی افراد، ظنّ فعلی حاصل نگردد.

نکته دیگر آنکه ما گاهی به پیروی از اصول‌دانان تعابیر ظنّ خاص یا ظنّ معتبر یا ظن حجت و مانند آنها بکار می‌بریم. در همه این موارد، مقصود ما همواره سبب ظنّ است، یعنی اماره معتبر گرچه ظنّ فعلی تولید نکند.

5. اماره و اصل عملی

اصطلاح اماره در مقابل اصل عملی قرار دارد. گذشت که مراد از اماره طرق ظنی است که به طور ناقص کاشف از واقع است و شارع به خاطر همین کاشفیت ناقص آن را معتبر شناخته و مکلفین را ملزم به عمل بر طبق مفاد آن دانسته است. به عنوان مثال، خبر واحد یکی از امارات است. دلیل اعتبار خبر واحد در نظر شارع این است که درصد بالایی از اخبار واحد (مثلا 70 درصد) مطابق با واقع (آن چه از معصوم صادر شده است) می‌باشد. شارع نیز به خاطر همین درصد بالا (قوت احتمال) آن را معتبر شناخته است و دیگر در نظر او اهمیت ندارد که خبر واحد در مقام بیان چه حکمی است. به عبارت دیگر، نوع حکم (وجوب، حرمت، اباحه، نجاست، طهارت، بطلان و...) در

اعتباربخشی به خبر واحد هیچ دخالتی نداشته و لذا خبر واحد قطع نظر از این که چه حکمی را اثبات می‌کند، حجت است.

در مقابل اماره، اصول عملیه قرار دارد که ملاک اعتبار آن صرفاً جنبهٔ کاشفیت از واقع نیست، بلکه یا اصلاً کاشفیتی از واقع ـ ولو ناقص ـ ندارد یا اگر کاشفیت هم دارد، نوع حکم نیز در کنار آن برای شارع اهمیت داشته است. به عنوان مثال، اصل احتیاط در موارد علم اجمالی ممکن است هیچ کاشفیتی از واقع نداشته باشد. مثلاً در مورد ده ظرف مایع که یکی قطعاً شراب است، ما مکلف به اجتناب از تمامی این اطراف هستیم، با آن که احتمال شراب بودن هر مایع ده درصد است. در حقیقت در اینجا نوع حکم و اهمیت حرمت معلوم نسبت به موارد مباح موجب شده تا شارع ما را مکلف به اجتناب از تمامی اطراف کند.

اصول عملیه صرفاً وظیفهٔ مکلف در مقام عمل را تعیین می‌کند.

6. ملاک در اثبات حجیت امارات

پیش از بررسی اماراتی که حجت هستند، لازم است بدانیم ملاک در اثبات حجیت اماره چیست؟ و به چه وسیله برای ما ثابت می‌شود که یک اماره حجت است و می‌توان برآن تکیه کرد؟

تردیدی نیست که ظنّ از آن جهت که ظن است صلاحیت ندارد که ملاک در حجیت اماره باشد، و نمی‌توان در اثبات واقع بر آن اعتماد کرد، چون در قرآن کریم آمده: «إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً؛ ظنّ و گمان هیچ اندازه ما را از حق بی‌نیاز نمی‌کند.» (نجم/ 28)، و نیز خداوند در قرآن مجید کسانی را که از گمان به خاطر خودش پیروی می‌کنند مذمت کرده و فرموده است: «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ*؛ آنان جز از گمان خویش پیروی نمی‌کنند و فقط تخمین می‌زنند» (انعام/ 116) و در جای دیگر فرموده است: «قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ؛ بگو آیا خداوند به شما اجازه داده است یا بر خدا افترا می‌بندید؟» (یونس/ 59)

در آیهٔ اخیر، خداوند دو چیز را در برابر هم قرار داده است: یکی اذن و اجازه، و دیگری افترا و دروغ بستن. بنابراین، به حکم مقابلهٔ این دو باهم، اگر اذن و اجازه در کار نباشد، افترا خواهد بود. پس اگر حکمی را بدون اذن خداوند به او نسبت دهیم و بگوییم: خداوند فلان کار را حرام یا واجب کرده است، به مقتضای این آیه، افترا خواهد بود و حرام.

و تردیدی وجود ندارد که عمل کردن به ظن و ملتزم شدن به آن به عنوان این که از جانب خداوند و اثبات‌کنندهٔ احکام اوست، انتساب حکم به خداوند بدون اذن اوست، و در نتیجه در قسم افترای حرام داخل می‌شود.

پس مقتضای قاعده آن است که عمل به ظن و گمان، به خودی خود، جایز نیست، لکن اگر با دلیل قطعی و حجت یقینی ثابت شود که شارع، گمان خاصی را که از سبب مشخصی حاصل آمده، طریقی برای رسیدن به احکامش قرار داده و آن را حجت بر احکام خود در نظر گرفته، در این صورت این ظنّ از مقتضای آن قاعدهٔ اوّلی بیرون می‌رود، زیرا دیگر افترا نخواهد بود.

در حقیقت، استناد به ظنّ معتبر که به‌طور قطعی حجت بودنش ثابت شده، استناد به ظن از آن جهت که ظن است، نمی‌باشد، بلکه استناد به قطع و یقین است، همان قطع و یقینی که اعتبار آن سبب ظنّ‌آور را ثابت کرده است.

به همین دلیل امارات معتبر، طرق علمی نامیده شده‌اند و به «علم» نسبت داده شده، همان علمی که به اعتبار و حجیت آن داریم.

پس روشن شد که ملاک اثبات حجیت امارات و ملاک اعتبار آن علمی است که بر اعتبار و حجیّت آن قائم می‌شود.

ازاین‌رو، اصولیون گفته‌اند: برای کنار گذاشتن یک اماره کافی است علم به اعتبار آن حاصل نگردد، زیرا نفس عدم علم به اعتبار یک اماره، برای علم به عدم اعتبار آن کافی است، یعنی برای اینکه بدانیم جایز نیست برآن تکیه و بدان استناد کنیم، مانند قیاس، استحسان، و نظایر آنها، هرچند ظنّ قویّ تولید کنند.

در چنین اموری به دلیل بر عدم اعتبار و عدم حجیت آن نیازی نیست، بلکه به مجرد عدم حصول قطع به حجیت یک شیء، قطع به عدم جواز استناد به آن در مقام عمل پدید می‌آید، و یقین حاصل می‌شود که تکیه کردن برآن صحیح نیست.

برای آنکه این نکته روشن‌تر شود، می‌گوییم:

اوّلا: گمان از آن جهت که گمان است بذاته حجت نیست؛ زیرا اگر گمان بذاته حجت بود نهی از پیروی و عمل به آن، هرچند در پاره‌ای از موارد و به نحو موجبه جزئیه جایز نبود، زیرا نهی از تمسّک به آنچه بذاته حجت است، محال می‌باشد. از طرفی، به‌طور مسلّم در شریعت اسلام از پیروی ظنّ نهی شده است، که برای اثبات آن، آیه «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ ...» (انعام/ 116) کفایت می‌کند.

ثانیاً: هرگاه گمان بذاته حجت نباشد، حجیت آن عرضی خواهد بود، یعنی مستفاد از دیگری می‌باشد.

حال سخن را به آن دیگری که حجیت گمان مستفاد از آن است، منتقل می‌کنیم، و می‌گوییم: آن دیگری اگر قطع باشد مطلوب ما ثابت است، و اگر قطع نباشد، چه چیز است؟ نمی‌توان چیز دیگری را جز گمان در نظر گرفت. زیرا غیر از قطع و گمان چیز سومی وجود ندارد که بتوان حجیت آن را فرض کرد. اما ظنّ دوم که بر حجیّت ظنّ نخست دلالت کرده است، نیز خودش بذاته حجّت نیست، زیرا از این جهت فرقی میان این ظن و آن ظن وجود ندارد. پس نقل سخن به «ظن دوم» می‌کنیم و می‌گوییم: حجیّت آن هم باید مستفاد از چیز دیگری باشد. اما آن چیز دیگر چیست؟ اگر قطع باشد، همان مطلوب است. و اگر قطع نباشد، ظن سومی خواهد بود. پس نقل کلام به این ظنّ سوم می‌کنیم، در نتیجه به ظن چهارمی نیازمند خواهیم بود. و به همین ترتیب تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد، و این تسلسل پایان نمی‌یابد مگر آنک ه به چیزی برسیم که بذاته حجت می‌باشد، و آن جز علم نیست.

پس این سلسله سرانجام به علم رسید و مطلوب ثابت شد.

7. حجیت علم ذاتی است

ذاتی بودن حجیت علم بدین معناست که حجیتش از ذاتش برخاسته و مستفاد از غیر نبوده، به جعل حجیت از طرف شارع و یا صدور فرمان به پیروی از آن نیازمند نمی‌باشد، بلکه در اینجا عقل است که حکم به وجوب پیروی از آن شیء می‌کند. و وقتی حجیت علم ذاتی بود، سلب حجیت از آن نیز امکان‌پذیر نیست؛ چون سلب ذاتیات از ذات ممکن نیست.

توضیح آن که اگر شارع بخواهد از علم به تکلیفی سلب حجیت کند، باید ترخیصی از طرف او صادر شود. این ترخیص از دو حال خارج نیست: یا به عنوان یک حکم واقعی ترخیص می‌دهد و یا به عنوان یک حکم ظاهری. ترخیص ظاهری امکان‌پذیر نیست؛ چون احکام ظاهری در فرض شک مکلف جعل می‌شوند و در محل کلام، مکلف شکی ندارد تا رجوع به حکم ظاهری کند. ترخیص واقعی نیز ممکن نیست؛ چون اگر قطع مکلف مطابق با واقع باشد، اجتماع ترخیص واقعی و تکلیف واقعی غیر ممکن است؛ چون تکلیف ناشی از وجود مصلحت یا مفسدهٔ شدید است و ترخیص ناشی از نبودِ چنین مصلحت یا مفسده‌ای. و اگر قطع مکلف مطابق با واقع نباشد، باز نیز این ترخیص ممکن نیست؛ چون مکلفی که قطع به وجود تکلیف دارد، احتمال وجود ترخیص نمی‌دهد و اگر ترخیصی هم صادر شود، آن را دروغ می‌شمارد یا حداقل خود را مخاطب آن نمی‌داند؛ لذا چنین ترخیصی در حق او لغو خواهد بود.

نکتهٔ دوم این که وقتی گفتیم حجیت ذاتی علم است، دیگر تفاوتی ندارد این علم از چه طریقی و برای چه کسی و در چه زمانی و در چه مکانی حاصل شده باشد. در همهٔ این موارد علم حجت است. توضیح این که علم گاه مطابق با واقع است و گاه مخالف با واقع (جهل مرکب). در تقسیم دیگر، علم گاه از راه متعارف حاصل می‌شود و گاه از راه غیر متعارف و منطقی (مانند قطع شخص وسواسی). در حجیت علم تفاوتی میان هیچ یک از این اقسام نیست.

8. جایگاه حجیت امارات

وقتی می‌گوییم: اماره‌ای حجت است، مرادمان آن است که آن اماره به عنوان یک حجت مطلق جعل شده است، یعنی فی نفسه حجت است، قطع نظر از این که شخصی که آن اماره در دست اوست بتواند علم به واقع بیابد، یا نتواند. اماره مورد نظر حجت است و در هر شرایطی برای بدست آوردن احکام می‌توان به آن رجوع کرد، حتی در جایی که شخص واجد این اماره بتواند کاری کند که قطع به حکم برایش حاصل شود، یعنی باب علم برای او گشوده باشد.

مثلاً وقتی می‌گوییم خبر واحد حجت است، می‌گوییم چنین خبری حجت است حتی در زمانی که مکلف بتواند مستقیماً به معصوم مراجعه کند و حکم را به‌طور شفاهی و به نحو یقینی از زبان وی بشنود و دریافت کند. در این فرض، اگر خبر واحد حجت باشد، برای مکلف جایز است که بدان مراجعه کند، و بر او لازم نیست که به معصوم مراجعه نماید.

بنابراین، جایگاه حجیت اماره منحصر به جایی نیست که حصول علم دشوار یا محال باشد، یعنی منحصر در مورد انسداد باب علم نیست، بلکه اعم از آن است، و حتی آنجا را که شخص قدرت بر تحصیل علم دارد و باب علم گشوده است، در بر می‌گیرد.

بله، اگر شخص بالفعل علم به واقع داشته باشد، دیگر مجالی برای رجوع به اماره باقی نمی‌ماند، بلکه در این هنگام حجیت آن بی‌معنا خواهد بود، به ویژه اگر آن اماره بر خلاف علم باشد، زیرا این امر به معنای روشن شدن خطای اماره است.

9. ظن خاص و ظن مطلق

این دو تعبیر از اصطلاحات اصولیون متأخر است.

1. مقصود از «ظنّ خاص» هر ظنّی است که یک دلیل قطعی، بر حجیت و اعتبار خصوص آن قائم شده باشد. بنابراین مراد از ظن خاص، امارهای است که مطلقاً حجت است حتی در صورت انفتاح باب علم، و به آن «طریق علمی» نیز می‌گویند، که به علم نسبت داده شده به لحاظ این که دلیل علمی و قطعی بر حجیت آن اقامه شده است.

2. مقصود از «ظنّ مطلق» هر ظنّی است که دلیل انسداد حجیت و اعتبار آن را اثبات کرده است. بنابراین، مقصود از ظنّ مطلق امارهای است که در خصوص حالت انسداد باب علم و علمی حجت می‌باشد، یعنی در جایی که هم باب علم به احکام بسته است و هم باب طرق علمی که ما را به آن احکام می‌رسانند.

10. مقدمات دلیل انسداد

دلیل معروف به «دلیل انسداد» از چهار مقدمه تشکیل می‌شود، که در صورت درست بودن آنها نتیجه‌اش حکم عقل خواهد بود به لزوم عمل کردن به هر ظنی، مگر ظنّی که به نحو قطعی عدم جواز عمل کردن به آن ثابت شده است، مانند قیاس.

ما این مقدمات چهارگانه را به اختصار بیان می‌کنیم:

1. مقدمهٔ نخست ادعای انسداد باب علم و علمی در بخش عمدهٔ ابواب فقه در دوره‌های متأخر از دورهٔ امامان علیهم السّلام است. رکن اصلی مقدمات انسداد همین مقدمه است.

از نظر ما نادرستی این مقدمه ثابت است، چون از نظر ما باب ظنّ خاص در عمدهٔ ابواب فقه گشوده و باز است. بنابراین دلیل انسداد ناتمام است.

2. مقدمهٔ دوم آن است که مهمل گذاردن و رها کردن امتثال احکام واقعی، که علم اجمالی به ثبوت آنها داریم، جایز نیست و نمی‌توان عمل به آنها را ترک کرد. اهمال و ترک عمل به احکام دوگونه فرض می‌شود:

یکی این که خود را مانند چهارپایان و کودکان فرض کنیم که تکلیفی بر ما نباشد؛

دیگر آن که هرجا که وجوب و حرمت چیزی را نمی‌دانیم به اصل برائت تمسک کنیم.

3. مقدمهٔ سوم آن است که پس از فرض لزوم پرداختن و عمل کردن به احکامی که علم اجمالی به آنها داریم، برای این که ذمهٔ خود را از آنها فارغ سازیم، یکی از چهار راه زیر را باید بپیماییم و راه پنجمی وجود ندارد:

الف) از مجتهدی که باب علم را گشوده می‌داند تقلید کنیم؛

ب) در همه مسائل بر طبق احتیاط عمل نماییم؛

ج) در هر مسئله به یکی از اصول علمی برائت، احتیاط، تخییر و استصحاب که با آن مسئله مناسب است، تمسک کنیم؛

د) در هر مسأله‌ای که ظنّ به حکم شارع داریم بر طبق آن ظنّ عمل کنیم، و در سایر موارد به اصول عملی مراجعه نماییم.

سه راه نخست درست نیست، پس راه چهارم متعیّن می‌گردد.

اما راه نخست درست نیست، به خاطر آنکه فرض آن است که از نظر مکلّف باب علم بسته است، پس مکلّف چگونه می‌تواند به کسی مراجعه کند که او را بر خطا و جاهل می‌داند.

اما راه دوم درست نیست، چون مستلزم عسر و حرج فراوان است، بلکه اگر همه مکلفین را بدین کار موظف کنیم، نظم عمومی جامعه بر هم خواهد خورد.

اما راه سوم درست نیست، چون علم اجمالی به تکالیف شرعی داریم، و نمی‌توانیم هر مسئله را جداگانه و بدون در نظر گرفتن سایر مسائل مجهول الحکم ملاحظه کنیم. حاصل آنکه علم اجمالی به وجود محرمات و واجبات در میان مجموعه مسائلی که حکمشان مشکوک است، نمی‌گذارد اصل برائت و استصحاب، هرچند در بعضی از آنها، جاری شود.

4. مقدمه چهارم آن است که پس از آنکه رجوع به سه حالت نخست را نادرست شمردیم تنها یک راه باقی می‌ماند و آن اینکه در مسائلی که در آنها ظن وجود دارد، به حالت چهارم رجوع کنیم. در اینجا امر دائر است میان آنکه به طرف راجح در ظنّ رجوع کنیم و یا اینکه به طرف مرجوح یعنی موهوم عمل نماییم. مثلا وقتی 70% احتمال می‌دهیم نوشیدن شراب حرام باشد و 30% احتمال می‌دهیم حرام نباشد، طرف راجح، حرمت نوشیدن شراب است و طرف مرجوح، عدم حرمت آن. در اینجا، حرمت، مظنون و عدم حرمت، موهوم است. بی‌شک اخذ به طرف مرجوح، مصداق ترجیح دادن مرجوح بر راجح است، که به حکم عقل، قبیح است.

بنابراین، به‌طور مشخص باید برطبق ظنّ و گمان عمل کنیم مگر آنکه قطع به عدم جواز تمسک به آن داشته باشیم، مانند قیاس و این همان مطلوب ماست.

11. اشتراک احکام میان عالم و جاهل

امامیه اجماع و اتفاق نظر دارند بر اینکه احکام خدای متعال میان کسی که آنها را می‌داند و کسی که جاهل به آنهاست، مشترک می‌باشد، یعنی حکم خدا برای موضوع خودش در واقع ثابت است، خواه مکلّف به آن علم داشته باشد و خواه نداشته باشد، در هر حال وی مکلّف به آن حکم است.

مثلا نماز بر همه مکلّفان واجب است چه علم به وجوب آن داشته باشند و چه از آن بی‌خبر باشند. بنابراین، علم هیچ دخالتی در فعلیت حکم ندارد.

نهایت چیزی که درباره دخالت و نقش علم در تکلیف می‌پذیریم، نقش آن در تنجز حکم تکلیفی است، بدین معنا که تا مکلّف علم به حکم نداشته باشد، حکم بر او منجّز نمی‌شود و به خاطر مخالفت با آن مستحق عقوبت نمی‌شود.

سه دلیل بر این ادعا اقامه شده است:

1. روایات مستفیضه، از جمله روایاتی که جاهل مقصر را معذور نمی‌داند. اگر حکم مشترک میان عالم و جاهل نباشد، چگونه می‌توان گفت جاهل ـ ولو مقصر ـ معذور نیست؟!

2. اطلاقات ادلهٔ احکام. ادلهٔ احکام شرعی در بیشتر موارد مطلق بوده و مقید به عالم به حکم نیست. مثل اقیموا الصلاة، کتب علیکم الصیام، لله علی الناس حج البیت و ... که هیچ یک مقید به عالم نشده است.

3. حکم عقل. عقل حکم می‌کند که نمی‌توان حکم را مختص به عالم به آن حکم دانست. از سوی دیگر، قطعاً حکم مختص به جاهل نیست و احدی چنین احتمالی را مطرح نکرده است. پس احکام مشترک میان عالم و جاهل است.

توضیح حکم عقل: اختصاص حکم به عالم به آن بدین معناست که علم به حکم به عنوان یکی از شرایط فعلیت آن حکم اخذ شده است. از آن جا که هر حکمی متوقف بر تحقق شرایط آن است، پس تحقق حکم متوقف بر علم به حکم است. اما می‌دانیم که علم به حکم متوقف بر وجود آن حکم است. اگر حکمی نباشد، پس مکلف علم به چه پیدا کرده است؟! لذا اختصاص حکم به عالم مستلزم دور است.

البته آن چه به حکم عقل محال است و مستلزم دور، اخذ علم به فعلیت حکم در موضوع حکم است، نه اخذ علم به جعل و تصویب حکم در موضوع حکم. لذا مواردی مانند اختصاص وجوب جهر یا اخفات و قصر یا اتمام به عالمین به این احکام را بدین گونه می‌توان توجیه نمود که در این موارد علم به جعل به عنوان موضوع حکم اخذ شده است.

نتیجهٔ قاعدهٔ اشتراک احکام میان عالم و جاهل، نظریهٔ «تخطئه» است که علمای شیعه بدان معتقدند. مراد از این نظریه آن است که خداوند در لوح محفوظ و در واقع احکامی مشترک میان عالم و جاهل جعل نموده است. و امارات و اصولی که برای مکلفین مقرر داشته و معتبر شناخته است، ممکن است ما را به آن واقع برسانند و ممکن است به خطا رفته و ما را به واقع نرسانند. نهایت امر آن است که در صورت به خطا رفتن اماره معذور خواهیم بود؛ چون تقصیری متوجه ما بعد از عمل به اماره‌ایکه حجیت آن به نحو قطعی ثابت شده، نیست.

در مقابل این نظریه، اهل سنت قائل به تصویب شدند. قائلین به تصویب دو دسته‌اند: اشاعره و معتزله.

مراد از تصویب اشعری آن است که اساساً خداوند در واقع حکمی جعل ننموده است، بلکه حکم خدا همان است که اماره یا اصل عملی می‌گوید. و لذا فرض به خطا رفتن امارات یا اصول اصلاً متصور نیست.

و مراد از تصویب معتزلی آن است که خداوند احکام واقعی جعل نموده، اما این حکم تا وقتی ثابت است که اماره یا اصلی بر خلاف آن قائم نشود. اگر اماره یا اصلی بر خلاف قائم شد، حکم واقعی تغییر کرده و بر طبق آن اماره یا اصل جعل خواهد شد. بنا بر این نظریه نیز خطا بودن اماره متصور نیست.

12. تصحیح جعل اماره

پس از آنکه ثابت شد جعل اماره، فرض انفتاح باب علم را نیز شامل می‌شود، و با توجه به مشترک بودن احکام میان عالم و جاهل، مسأله دشواری بر سر راه صحت جعل اماره به وجود می‌آید، و آن مسئله این است:

در آنجایی که مکلّف می‌تواند واقع را به دست آورد و به آن دست یابد، چگونه می‌شود شارع اجازه دهد که مکلف از امارهٔ ظنّی ـ که بنا بر فرض احتمال خطا و از میان رفتن مصلحت واقع در آن می‌رود ـ پیروی کند؟ در حالی‌که می‌دانیم به حکم عقل اگر شارع به مکلّف اذن در تفویت مصلحت واقع دهد، کاری قبیح و ناپسند مرتکب شده است؛ زیرا اگر مثلاً اماره بر جواز فعل دلالت کند، و حکم آن فعل در واقع وجوب یا حرمت باشد، اذن دادن به پیروی از اماره در این فرض در حقیقت، اذن دادن به ترک واجب یا فعل حرام است، درحالی‌که بنا بر فرض، آن فعل همچنان بر وجوب یا حرمت واقعی خود باقی است و مکلّف می‌تواند حکم واقعی را بشناسد.

تردیدی نیست که چنین کاری از سوی حکیم و خردمند قبیح است.

همین شبهه موجب شده که برخی از اصول‌دانان جعل اماره را به نحو سببیّت بدانند، چرا که از توجیه جعل اماره به نحو طریقیّت ناتوان و درمانده شده‌اند.

به واقع اگر ما از تصحیح جعل اماره به نحو طریقیت ناتوان شویم، حق با آنان خواهد بود، زیرا فرض آن است که حجیّت اماره به‌طور قطع امری ثابت شده است، در نتیجه باید در قیام اماره یا پیروی کردن از آن مصلحتی باشد که در فرض خطا، مصلحت از دست رفته واقع را جبران کند تا اذن دادن شارع به تفویت واقع کاری قبیح نباشد، زیرا در این صورت این اذن به جهت مصلحتی بیشتر از مصلحت واقع یا دست‌کم برابر با آن است.

اما این شبهه را می‌توان بر فرض طریقیت پاسخ داد و آن را دفع کرد، و از این‌رو به فرض سببیّت نیازی نیست. پاسخ بدین شکل است که فرض مسئله در جایی است که دلیل قطعی قائم است بر این که فلان اماره، مثلاً خبر واحد، حجت است و با وجود امکان تحصیل علم می‌توان از آن پیروی کرد؛ پس لاجرم این اذن از سوی شارع که از حقایق واقعی آگاه است، سرّی دارد و نکته‌ای در آن هست که او می‌داند و ما از آن بی‌خبریم، و آن یکی از دو امر زیر می‌تواند باشد، که هرکدام عقلاً رواست و مانعی از آن وجود ندارد، و احتمال سومی در کار نیست:

1. شارع دانسته است که موارد مطابقت اماره با واقع با موارد مطابقت علومی که مکلفین بدان دست می‌یابند برابر و یا بیشتر است؛ بدین معنا که شارع می‌داند در علومی که مکلف می‌تواند تحصیل کند به اندازه اماره مجعول و یا بیشتر، خطا راه پیدا می‌کند.

2. شارع دانسته است که اگر امارات خاصی را برای رسیدن به احکام شرعی جعل نکند و بر علم و قطع بسنده نماید، مکلفین در فشار و تنگنا قرار خواهند گرفت و امر بر ایشان دشوار خواهد شد، به ویژه اگر اماره به گونه‌ای باشد که در زندگی روزمره و کارهای دنیوی خود عادت بر تمسک به آن و عمل بر طبق آن کرده باشند، و همه خردمندان و عقلای جامعه آن را به رسمیت شناخته باشند و بنا بر عمل کردن به آن داشته باشند.

احتمال اخیر به تصدیق بسیار نزدیک است، زیرا تردیدی نیست که مکلّف کردن هر یک از مردم به اینکه برای دانستن و به دست آوردن همه احکام سراغ معصوم یا اخبار متواتر بروند چنان سخت و دشوار است که در وصف نیاید، به ویژه آنکه چنین کاری برخلاف روش و شیوه‌ای است که در زندگی روزمرّه و امور دنیوی خویش بکار می‌برند.

بنابراین، به احتمال قوی غرض شارع از رخصت دادن به پیروی کردن از پاره‌ای امارات خاص آن است که خواسته راه رسیدن به احکام را هموار ساخته و آنها را در دسترس مردم قرار دهد. و می‌دانیم که مصلحت تسهیل و آسان کردن کار بر مردم از مصالح نوعی است و شارع، مصالح نوعی را بر مصالح شخصی ـ که در صورت خطا بودن اماره فوت می‌شود ـ مقدم می‌دارد.

در هر دو فرض، وقتی شارع به مکلف رخصت داده است که از اماره پیروی کند و آن را راهی برای رسیدن به احکام واقعی بداند، باید چنین در نظر گرفت که هنگام خطا بودن اماره، شارع در مورد تکالیف واقعی خود تسامح کرده است، یعنی اماره برای مکلف عذرآور است، و در نتیجه مخالفت با حکم موجب نمی‌شود که مکلف مستحق کیفر و مجازات شود، چنان‌که در صورت خطا بودن قطع و علم، مستحق کیفر نمی‌گردد، نه آن که در اثر قیام اماره حکم دومی پدید آید، بلکه شأن اماره از این جهت همان شأن قطع است و فرقی میان آن دو نیست.

به همین دلیل، شارع در مواردی که می‌خواهد واقع در هر حال و به هر صورت رعایت شود، به احتیاط فرمان داده و به گمان و ظن بسنده نکرده است، مانند مواردی که خون و ناموس مردم در آن مطرح است.

13. اماره طریق است یا سبب؟

در بحث قبل به دو دیدگاه درباره جعل اماره اشاره کردیم، دیدگاه سببیت و دیدگاه طریقیت.

این فصل به بررسی این دو دیدگاه می‌پردازد.

مقصود از طریق بودن اماره آن است که جعل آن فقط برای این باشد که مکلف را به واقع برساند و آن را برای مکلف آشکار و مکشوف نماید. حال اگر اماره مطابق با واقع باشد، حکم واقعی بواسطه اماره منجّز می‌شود، و اماره منجّز حکم واقعی بشمار می‌رود؛ و اگر اماره مطابق با واقع نباشد، مکلف را در مخالفت با واقع معذور قرار می‌دهد، فقط همین.

مقصود از سبب بودن اماره آن است که اماره سبب پیدایش مصلحتی در مؤدای خود می‌گردد که در موارد خطا، مصلحت فوت‌شده احکام واقعی را تدارک و جبران می‌کند؛ در نتیجه شارع، حکمی ظاهری مطابق با مؤدای اماره جعل می‌کند.

حق آن است که اماره به نحو طریقیت جعل شده است.

سرّ مطلب با توجه به مطالب قبلی روشن است؛ زیرا نظریه سببیّت مترتب بر نظریه طریقیت است؛ بدین معنا که اگر کسانی نظریه سببیت را پذیرفته‌اند به جهت آن بوده که نتوانسته‌اند جعل امارات را به نحو طریقیت درست کنند، و ازاین‌رو به فرض سببیّت پناه آورده‌اند.

اما در صورتی که بتوان طریقیت را درست کرد دلیلی بر اختیار نظریه سببیت باقی نمی‌ماند و طریق محض بودن اماره تعیّن می‌یابد، زیرا در اماره، اصل همان طریقیت است.

معنای اینکه در اماره، اصل همان طریقیت است آن است که طبیعت اماره اگر خودش در نظر گرفته شود، اقتضای طریق محض بودن به سوی مؤدایش را دارد، زیرا زبان اماره زبان بیان واقع و حکایت از آن و پرده برداشتن از آن است؛ افزون بر آن که خردمندان و عقلای جامعه که به اماره عمل می‌کنند و آن را معتبر می‌دانند به جهت کاشف بودنش از واقع است، و در بنای ایشان فرض سببیّت کاملا بی‌معناست؛ از سوی دیگر اساس اولیه در حجیت اماره، چنان‌که خواهد آمد، همان بنای عقلاست.

آری، اگر یک مانع عقلی ـ از قبیل شبهه قبلی و مانند آن ـ نگذارد اماره را طریق در نظر بگیریم، لاجرم برخلاف طبیعت اماره عمل می‌کنیم و فرض سببیّت را می‌پذیریم.

از آنجا که ما شبهه مطرح‌شده درباره طریقیت اماره را پاسخ گفتیم و آن را حل کردیم دیگر نوبت به آن نمی‌رسد که برای سبب یا طریق بودن آن دلیلی بجوییم.

برخی خواسته‌اند با تمسک به خود دلیل حجیت اماره، دلیلی برای سبب بودن آن فراهم کنند، بدین صورت که می‌گویند: دلیل حجیت به وضوح بر وجوب پیروی از اماره دلالت دارد، و چون احکام تابع مصالح و مفاسدی است که در متعلق آنهاست، باید پیروی کردن از اماره نیز حتی در صورت خطا بودنش مصلحتی داشته باشد که باعث تعلق وجوب به آن شود. و این همان نظریه سببیت است.

پاسخ این سخن روشن است، ما می‌پذیریم که احکام تابع مصالح و مفاسد است، اما در مسأله ما لازم نیست که در نفس اتباع اماره مصلحت وجود داشته باشد، بلکه کافی است منشأ و خاستگاه این وجوب همان مصلحت واقع باشد؛ بلکه به نحو قطعی قضیه همین‌گونه باید باشد، زیرا روشن است که غرض از جعل اماره این بوده که مکلف بوسیله آن به واقع دست یابد، بنابراین علت و انگیزه جعل اماره همان محافظت بر واقع و رسیدن به آن بوده تا اماره آن را منجز کند و در دسترس مکلف قرار دهد. پس امر به اتباع اماره راهی است برای تحصیل واقع.

باب اول: قرآن کریم

مقدمه

قرآن، حجتی قاطع میان ما و خدای متعال است، که هیچ شک و شبهه‌ای در آن نیست، و آیاتی از آنکه بیانگر قوانین خداوند برای بشر است مصدر و منبع اصلی استنباط احکام شریعت اسلامی می‌باشد.

اما باید دانست که قرآن کریم تنها از ناحیه صدور حجیتش قطعی است، چرا که در میان مسلمانان به نحو متواتر از نسلی به نسل دیگر منتقل شده است. اما از جهت دلالت همه آیات قرآن قطعی نیست، زیرا برخی از آن متشابه و برخی محکم است.

محکمات نیز، برخی نص است، یعنی دلالتش به نحو قطعی است. و برخی ظاهر است و حجیتش مشروط به حجت دانستن ظواهر می‌باشد؛ و هستند کسانی که می‌گویند، اگر ظواهر حجت باشد، خصوص ظواهر قرآن حجت نیست.

از سوی دیگر، در قرآن ناسخ و منسوخ، عام و خاص، مطلق و مقید، و مجمل و مبیّن وجود دارد؛ و همه این‌ها موجب می‌گردد که دلالت بسیاری از آیات قرآن غیر قطعی باشد.

به سبب این ملاحظات است که برای تکمیل حجیت قرآن، باید درباره این جهات بحث شود. اهم مسائلی که در علم اصول باید از آنها بحث شود سه مسئله است:

1. حجیت ظواهر قرآن. این بحث در بحث حجیت ظواهر بررسی خواهد شد.
2. جواز تخصیص و تقیید قرآن با استناد به حجت دیگری مانند خبر واحد. این بحث را در گذشته مطرح کردیم.
3. جواز نسخ قرآن که در اینجا به آن می‌پردازیم.

حقیقت نسخ

نسخ در اصطلاح عبارت است از: برداشتن احکام و مانند آن که در شریعت ثابت است.

مقصود از «ثبوت در شریعت» ثبوت واقعی و حقیقی است، در برابر ثبوت ظاهری که منشأ آن ظهور لفظی است. ازاین‌رو، اگر حکمی که بواسطه ظهور عموم یا اطلاق ثابت است، توسط دلیل مخصّص یا مقیّد برداشته شود، نسخ نامیده نمی‌شود، بلکه به آن تخصیص یا تقیید و مانند آن گفته می‌شود، به جهت آنکه این دلیل دوم که بر ظهور دلیل نخست مقدم می‌گردد، قرینه بر آن است و مراد واقعی شارع را نشان می‌دهد، ازاین‌رو حکم شارع را برنمی‌دارد مگر برحسب ظاهر، اما در حقیقت حکمی را برنداشته است، بر خلاف نسخ.

نسخ اصطلاحی، مجعولات تکوینی را ـ که برداشتن و گذاشتن آن در اختیار خداوند است از آن جهت که آفریننده موجودات است ـ شامل نمی‌شود.

امکان نسخ قرآن

برای برخی در مورد امکان اصل نسخ و نیز امکان نسخ خصوص قرآن، شبهه‌هایی مطرح شده، و ازاین‌رو، آن را انکار کرده‌اند. برای روشن شدن اذهان به مهم‌ترین این شبهه‌ها و پاسخ آن اشاره می‌کنیم.

1. گفته‌اند: احکامی که خداوند ثابت کرده است حتما به خاطر مصلحت یا مفسده‌ای است که در متعلق آن حکم وجود دارد. و آنچه در ذات خود دارای مصلحت است دگرگون نمی‌شود تا دارای مفسده گردد، و نیز به عکس چیزی که مفسده دارد منقلب نمی‌شود تا دارای مصلحت شود، وگرنه لازم می‌آید که امر حسن، قبیح و امر قبیح، حسن گردد، و این محال است. بنابراین، نسخ محال خواهد بود، چون مستلزم آن است که چنین انقلاب محالی رخ دهد، یا آنکه نسخ‌کننده فاقد حکمت باشد، یا آنکه از وجه حکمت ناآگاه باشد. و این دو امر اخیر در مورد شارع مقدس محال است.

پاسخ: محال آن است که حسن و قبیح ذاتی منقلب و دگرگون شوند، و معنا ندارد که آن دو را به مصالح و مفاسدی قیاس کنیم که برحسب اختلاف احوال و زمان‌ها دگرگون می‌شوند. بعدی ندارد که چیزی در زمانی مصلحت‌دار باشد و در زمان دیگری مفسده‌دار گردد، هرچند این امر را فقط شارع که به حقایق اشیاء احاطه دارد می‌داند. و این غیر از معنای حسن و قبحی است که انقلاب را در آنها محال می‌شماریم.

2. گفته‌اند: اگر نسخ، چنان‌که گفتید، به جهت پایان یافتن زمان مصلحت باشد، در این صورت زمان حکم نیز با پایان یافتن زمان مصلحت تمام می‌شود؛ و در این حال، یا شارع نسخ‌کننده پایان یافتن زمان مصلحت را از آغاز می‌داند یا آنکه نمی‌داند.

راهی برای فرض دوم وجود ندارد، زیرا چنین چیزی در حق خدای متعال محال است. بنابراین، فرض اول متعین خواهد بود، و بنا بر آن فرض، حکم در واقع موقت خواهد بود، هرچند ناسخ آن را در ظاهر به صورت مطلق انشاء کرده باشد. در این فرض، دلیل بر نسخ در حقیقت بیانگر و کاشف از مراد ناسخ می‌باشد.

و این همان معنای تخصیص است، نهایت آنکه این تخصیص برحسب زمان‌ها می‌باشد، نه احوال. در نتیجه نسخ و تخصیص یکی بوده، تفاوتشان تنها در نام‌گذاری خواهد بود.

پاسخ: ما می‌پذیریم که زمان حکم منسوخ در واقع تمام می‌شود و خداوند نیز از این امر آگاه است، اما معنای این سخن آن نیست که حکم منسوخ موقت است، بدین معنا که انشاء آن مقید به وقت خاصی باشد، بلکه آن حکم به نحو مطلق بر طبق مصلحت جعل شده است، و از این‌رو همانند دیگر احکامی که بر طبق مصالحشان انشاء می‌شوند، تا مصلحت هست این حکم نیز ثابت است. پس اگر فرض شود که مصلحت آن حکم استمرار می‌یابد، حکم نیز باقی و مستمر خواهد بود، جز آن که شارع چون دانسته است که زمان مصلحت تمام‌شده حکم را برداشته و نسخ نموده است.

از اینجا تفاوت میان نسخ و تخصیص به خوبی روشن می‌شود. در تخصیص، حکم از آغاز به صورت مقید و خاص انشا می‌شود، هرچند لفظ بر حسب ظاهر، عام می‌باشد. نقش دلیل مخصّص در اینجا آن است که می‌آید و مراد شارع را بیان می‌کند، نه آن که آنچه را که در واقع ثابت بوده بردارد و رفع کند. اما در نسخ، حکم به صورت مطلق انشا شده، و مقتضایش آن است که در صورت نسخ نشدن، تداوم یابد.

بنابراین، نسخ عبارت است از محو کردن آنچه ثابت است، نه آنکه لفظ بر حسب اطلاق و عمومش ظهور در دوام و استمرار داشته باشد، و حکم انشا شده در واقع موقت باشد، و سپس دلیل ناسخ بیاید و مقصود واقعی از دلیل نخست را بیان و آن را تفسیر کند، بلکه دوام، مقتضای طبیعت حکم است بی‌آنکه لفظ دلیل حکم بواسطه عموم یا اطلاق بر آن دلالت کند.

وقوع نسخ در قرآن و اصل عدم نسخ

در این که عالمان امت اسلامی اتفاق دارند که جز با استناد به دلیل قطعی نمی‌توان حکم به نسخ آیه‌ای از قرآن کرد تردیدی نیست، خواه این نسخ توسط آیه‌ای از قرآن باشد یا توسط سنت باشد و یا اجماع.

همچنین عالمان دین اتفاق‌نظر دارند که در قرآن کریم ناسخ و منسوخ وجود دارد.

آنچه محلّ بحث و گفت‌وگوست تشخیص موارد ناسخ و منسوخ در قرآن است. هرگاه در موردی قطع به نسخ حاصل نگردد، با توجه به اجماع پیش‌گفته نمی‌توان با تمسک به ادله ظنّی منسوخ بودن آن را اثبات کرد.

مواردی که به صورت یقینی نسخ آنها ثابت شده ناچیز و اندک است و از جهت بحثهای فقهی و استدلالی اهمیت چندانی برای ما ندارد.

بنابراین، قاعده اصولی‌ای که برای ما سودمند است به‌طور خلاصه عبارت است از این که دلیل ناسخ اگر قطعی باشد به آن تمسک کرده و آن را پیروی می‌کنیم، و اگر ظنّی باشد حجیتی ندارد و تمسک به آن روا نیست، زیرا علما اجماع دارند بر اینکه حکم به نسخ جایز نیست مگر آنکه دلیل قطعی برآن در دست باشد.

به‌همین‌جهت فقهای همه طوایف مسلمان اجماع دارند بر این که هنگام شک در نسخ، اصل عدم نسخ است. اجماع ایشان بر این مطلب، بدین سبب نبوده که همه ایشان استصحاب را حجت می‌دانند، بلکه حتی کسانی که استصحاب را حجت نمی‌دانند نیز این اصل عدم نسخ را پذیرفته‌اند و این نیست مگر به خاطر اتفاق و اجماع فقها بر اینکه ثبوت نسخ مشروط به علم و یقین به آن است.

باب دوم سنت

سنّت در اصطلاح فقهای اهل سنت عبارت است از: «گفتار یا رفتار یا تقریر پیامبر». منشأ این اصطلاح آن است که پیامبر صلی اللّه علیه و سلم به پیروی از سنت خویش امر کرده است. از آن پس، وقتی کلمه «سنت» به صورت مطلق و بدون انتساب به شخص خاصی بکار می‌رود، از آن خصوص چیزی که بیانگر حکمی از احکام از سوی پیامبر صلی اللّه علیه و سلم است اراده می‌شود، خواه گفتار باشد یا رفتار یا تقریر.

اما فقهای امامیه، از آنجا که سخن معصومین از اهل بیت پیامبر را همانند سخن پیامبر، حجت بر بندگان خدا و پیروی از آن را لازم و واجب می‌دانند، اصطلاح سنت را به گونه‌ای گسترش داده‌اند که گفتار یا رفتار یا تقریر هریک از معصومین را شامل می‌گردد؛ ازاین‌رو سنت در اصطلاح ایشان عبارت است از: «گفتار یا رفتار یا تقریر معصوم».

سرّ این توسعه در معنای سنّت آن است که امامان معصوم علیهم السّلام همچون کسانی نیستند که از پیامبر روایت و حدیث نقل می‌کنند تا حجت بودن سخن آنان از این جهت باشد که در نقل روایت مورد وثوق می‌باشند، بلکه حجیت سخن آنان از این جهت است که ایشان از جانب خدای متعال و بر زبان پیامبر به منصب تبلیغ احکام واقعی منصوب شده‌اند، و ازاین‌رو جز احکام واقعی را، همان گونه که نزد خداوند ثابت است، بیان نمی‌کنند.

بنابراین، بیان احکام توسط امامان معصوم از نوع نقل و روایت کردن سنّت، و یا از نوع اجتهاد و استنباط کردن حکم با مراجعه به مصادر و منابع تشریع نیست، بلکه ایشان خودشان مصدر تشریع‌اند، و ازاین‌رو سخنشان «سنّت» است نه حکایت سنّت.

اما اثبات امامت ایشان و اینکه گفتار آنان به منزله گفتار پیامبر صلی اللّه علیه و سلم است بحثی است که علم کلام عهده‌دار آن می‌باشد.

هرگاه ثابت شد که سنّت با معنای گسترده‌ای که امامیه می‌گویند یکی از مصادر قانون‌گذاری اسلامی است، در صورتی که انسان خودش آن را از معصوم بشنود و مشاهده کند، حکم را از مصدر اصلی آن به نحو قطع و یقین از جهت سند دریافت کرده است، مانند دریافت از قرآن کریم که ثقل اکبر خداست، و امامان معصوم ثقل اصغر اویند.

اما اگر چنین چیزی برای جوینده حکم واقعی اتفاق نیفتد- چنان‌که در دورانهای متأخر از عصر ایشان چنین است- ناگزیر برای دریافت احکام باید پس از قرآن کریم به احادیثی مراجعه شود که سنت را به نحو تواتر یا به نحو خبر واحد نقل می‌کنند، بنا بر اختلاف نظری که در قلمرو حجیت خبر واحد بیان خواهد شد.

بنابراین، احادیث خودشان سنّت نیستند، بلکه نقل‌کننده سنت و حاکی از آن هستند، اما گاهی از باب توسع به آنها نیز سنّت گفته می‌شود، چرا که سنت را اثبات می‌کنند.

بدین جهت است که ما باید در باب سنّت، به بحث درباره خبر بپردازیم، چرا که این بحث به اثبات سنت مربوط می‌شود. مطالب مورد نظر را در چهار بخش عرضه می‌کنیم.

1. دلالت فعل معصوم

شکی نیست که فعل معصوم به حکم این که معصوم است، دست‌کم بر مباح بودن آن فعل دلالت می‌کند، چنان‌که ترک یک فعل از سوی وی دست‌کم واجب نبودن آن را نشان می‌دهد.

یقیناً این دلالت به این اندازه امری قطعی است و با توجه به ثبوت عصمت امام جای بحث ندارد.

در قدم بعد می‌گوییم: گاهی فعل معصوم دلالتی گسترده‌تر از این دارد، و آن در جایی است که فعل صادر از او با قرینه همراه باشد، مانند آنکه احراز شود که او در مقام بیان حکمی از احکام یا عبادتی از عبادات است، مانند وضو، نماز و مانند آن. در این هنگام فعل او ظهوری در وجه فعل خواهد داشت یعنی در وجوب یا استحباب و غیر آن، تا قرینه چه اقتضایی داشته باشد.

بی‌هیچ شبهه‌ای این ظهور همانند ظواهر الفاظ و با همان ملاک حجت است. بسا مواردی که فقها بر حکمی از افعال وضو و نماز و حج و غیر آن و چگونگی آنها به حکایت فعل پیامبر یا امام در آن مورد استناد و استدلال کرده‌اند. هیچ بحث و اختلافی در این‌باره نیست، اگر بحثی هست در دو مطلب است:

1. در دلالت فعلی که مجرد از قرینه است بر بیش از اباحه آن فعل؛ برخی گفته‌اند: فعل معصوم به تنهایی بر وجوب آن در حق ما دلالت می‌کند. برخی گفته‌اند: بر استحباب آن دلالت می‌کند. برخی گفته‌اند: بر هیچ‌یک از این دو امر دلالت نمی‌کند، یعنی بیش از اباحه آن در حق ما را بیان نمی‌کند.

نظریه اخیر صحیح است، زیرا چیزی که صلاحیت چنین دلالتی داشته باشد در کار نیست.

ممکن است گمان شود آیه «قطعا برای شما در [اقتدا به] رسول خدا سرمشقی نیکوست: برای آن‌کس که به خدا و روز بازپسین امید دارد» بیانگر وجوب پیروی از پیامبر و اقتدا به او در کارهایش است، و وجوب اقتدا کردن به فعل پیامبر، مستلزم وجوب همه افعال صادر از او در حق ما می‌باشد اگرچه آن کار در حق خود پیامبر واجب نباشد؛

البته مواردی که دلیل خاص بر عدم وجوب فعل در حق ما دلالت دارد از این قاعده استثنا می‌شود. برخی گفته‌اند: اگر آیه بر وجوب اقتدا به پیامبر دلالت نداشته باشد دست‌کم حسن اقتدا به وی و استحباب آن را بیان می‌کند.

علامه حلّی (ره) به خوبی این توهم را پاسخ گفته است، آنجا که می‌گوید: «اسوه و الگو عبارت است از انجام دادن فعل دیگری بر همان وجهی که او انجام داده است، پس اگر واجب باشد متعبد به انجام آن بر وجه وجوب شویم، و اگر مستحب باشد متعبد به انجام آن بر وجه استحباب شویم، و اگر مباح باشد متعبد به اعتقاد به اباحه آن شویم.»

2. در حجیت فعل معصوم نسبت به ما، اصول‌دانان بحثی دارند در اینکه هرگاه وجه فعل معصوم معلوم گردد و بدانیم که وی آن را مثلا بر وجه اباحه یا وجوب یا استحباب انجام داده است آیا برای ما حجت خواهد بود؟ یعنی آیا دلالت می‌کند بر اشتراک ما با او در این حکم و اینکه آن حکم شامل ما نیز می‌شود، تا همان گونه که آن فعل برای وی مباح است برای ما نیز مباح باشد، یا همان گونه که بر او واجب است بر ما نیز واجب باشد و به همین ترتیب؟

منشأ اختلاف در این مسئله آن است که احکامی هست که اختصاص به پیامبر دارد و به دیگران سرایت نکرده سایر مسلمانان در آن حکم با پیامبر مشارکت ندارند، مانند وجوب تهجد در شب، و جایز بودن اختیار کردن بیش از چهار همسر. و همچنین احکامی هست که اختصاص به منصب ولایت عامه دارد و ازاین‌رو فقط برای پیامبر یا امام، به اعتبار اینکه به مؤمنان اولا و سزاوارتر از خود ایشان است، ثابت می‌باشد.

حال، اگر بدانیم فعلی که از معصوم سرزده از مختصات اوست مسلّما جایی برای توهم سرایت آن حکم به دیگران نخواهد بود، و اگر بدانیم که به هیچ صورت از مختصات وی نیست

مسلما آن حکم شامل همه مسلمانان می‌شود و در نتیجه فعل او در حق ما حجت می‌باشد. این‌ها همه مسلم است و بحثی در آن نیست.

محلّ بحث و شبهه فعلی است که نمی‌دانیم آیا از مختصات معصوم هست یا نیست، و قرینه‌ای هم وجود ندارد که یکی از آن دو را معین کند. سؤال این است که آیا همین اندازه کفایت می‌کند برای حکم کردن به اینکه آن فعل از مختصات معصوم است، یا برای حکم کردن اینکه آن حکم نسبت به همه عمومیت دارد، یا آنکه کفایت نمی‌کند و در نتیجه اصلا ظهوری در هیچ‌یک از این دو نحو ندارد.

در اینجا چند احتمال بلکه چند قول وجود دارد. و نزدیک‌تر به صواب همان وجه دوم است. به دلیل آنکه پیامبر انسانی است مانند ما، آنچه برای ما هست برای او نیز هست، و آنچه بر ما هست بر او نیز هست. او نیز از سوی خداوند همان تکالیفی را دارد که دیگر مردم دارند، مگر آنکه دلیل خاصی بیان کند که بواسطه شخصیت خاص وی یا به لحاظ منصب ولایت، احکامی به وی اختصاص دارد. پس مادام که دلیل خاصی بر اختصاص وی به حکمی در اختیار نباشد او در تکلیف مانند دیگر مردم خواهد بود. این مقتضای عموم ادله‌ای است که بیانگر اشتراک او با ما در تکلیف است. بنابراین، هرگاه فعلی از او سر زند و ندانیم که از مختصات وی است ظاهر فعل او آن است که حکم پیامبر در آن کار همچون دیگر مردم است و در نتیجه، فعل او حجت بر ما و حجت برای ما خواهد بود، به ویژه با توجه به ادله‌ای که بیانگر رجحان و حسن اقتدا و تأسی به وی است.

مستند ما در این سخن، قاعده حمل مورد مشکوک بر آنچه اعم و اغلب است، نیست، زیرا ما امثال این قاعده را در هیچ موردی حجت نمی‌دانیم، بلکه مستند ما تمسک به عام است در جایی که تخصیص مردد میان اقل و اکثر است.

2. دلالت تقریر معصوم

مقصود از تقریر معصوم آن است که کسی در حضور وی کاری انجام دهد، و معصوم علیه السّلام با آنکه به آن کار توجه دارد و از آن آگاه است نسبت به آن سکوت کند، مشروط بر آنکه معصوم در شرایطی باشد که اگر فعل آن شخص خطا باشد بتواند وی را متنبه کرده خطایش را متذکر گردد.

این امکان در صورتی فراهم خواهد بود که اوّلا وقت کافی برای بیان خطای وی وجود داشته باشد، ثانیا مانعی از قبیل ترس و تقیه در کار نباشد، ثالثا احتمال تأثیر ارشاد و تذکر وجود داشته باشد، و اموری از این قبیل.

سکوت کردن معصوم علیه السّلام از بازداشتن فاعل یا از بیان چیزی درباره موضوع برای تصحیح آن، تقریر، یا اقرار برآن، یا امضای آن نامیده می‌شود.

هرگاه این تقریر با شرایط پیشگفته تحقق پذیرد، مسلماً ظاهر در جواز فعل خواهد بود در آنجا که احتمال حرمت آن می‌رود، چنان‌که ظاهر در مشروعیت و صحت فعل خواهد بود در آنجا که عبادت یا معامله است، زیرا اگر آن عمل در واقع حرام باشد، یا خلل و نقصانی درش وجود داشته باشد معصوم علیه السّلام وظیفه دارد که از باب امر به معروف و نهی از منکر، در صورتی که فاعل آگاهانه مرتکب آن شده باشد، وی را نهی کند و از ارتکاب آن بازدارد، و در صورتی که فاعل جاهل به حکم آن باشد، این وظیفه از باب وجوب تعلیم جاهل خواهد بود.

تقریر بیان حکم نیز مانند تقریر فعل است و به آن ملحق می‌شود، مثل آنکه کسی در محضر معصوم علیه السّلام حکم یا چگونگی عبادت یا معامله‌ای را بیان کند، و معصوم علیه السّلام در شرایطی باشد که بتواند حق را بیان کند، در این صورت سکوت معصوم ظهور دارد در اقرار و تصحیح و امضای سخن وی.

3. خبر متواتر

خبر به دو دسته کلی تقسیم می‌شود: خبر متواتر، خبر واحد.

خبر متواتر خبری است که گروهی که تبانی و توافقشان بر دروغ گفتن محال است آن را گزارش کنند، چندان‌که برای انسان اطمینان به صحت آن پدید آید به گونه‌ای که هر شکی را برطرف کرده جزم قطعی به درستی آن حاصل گردد.

در اصطلاح اصول‌دانان خبر واحد در برابر خبر متواتر است، هرچند ناقل آن بیش از یک نفر باشد، مادام که به حدّ تواتر نرسند.

آنچه در اینجا شایسته یادآوری است این است که خبر گاهی واسطه‌های فراوانی در نقل دارد، مانند اخباری که از حوادث گذشته به ما می‌رسد. در این صورت، برای آنکه خبر متواتر و علم‌آور باشد، باید شروط تواتر در همه طبقات واسطه خبر محقق شود، وگرنه خبر نسبت به وسایط متأخر، متواتر نخواهد بود، چون نتیجه تابع اخس مقدمات است.

سرّ این مطلب روشن است، زیرا خبری که دارای وسایط متعددی است در واقع دربردارنده چند خبر پی‌درپی است، زیرا هر طبقه در واقع از خبر طبقه پیش از خود خبر می‌دهد. مثلا هرگاه گروهی می‌گویند: جماعتی فلان رویداد را برای ما نقل کردند، با یک واسطه، خبر و گزارش طبقه نخست که چیزی را برای ما نقل می‌کنند در حقیقت از خود آن رویداد نیست، بلکه از خبر و گزارش طبقه دوم از آن رویداد است. همچنین هرگاه وسائط متعدد باشد این وسایط در واقع خبر از خبر است تا آنکه به واسطه آخر که خود رویداد را نقل می‌کند برسد. بنابراین، باید گروه نخست خبرشان متواتر باشد از یک خبر متواتر، از یک خبر متواتر و به همین ترتیب، زیرا هریک از این خبرها حکم خاص خودش را دارد. و هرگاه شرط تواتر در یک طبقه برقرار نباشد خبر به‌طور کلی از متواتر بودن خارج می‌شود و به صورت خبر واحد درمی‌آید.

در مورد خبر واحد نیز جریان همین‌گونه است، زیرا خبر صحیح دارای چند واسطه در صورتی صحیح است که شروط صحت در همه واسطه‌ها محقق باشد، وگرنه نتیجه پیرو اخس مقدمات خواهد بود.

4. خبر واحد

خبر واحد ـ یعنی خبری که به حدّ تواتر نمی‌رسد ـ گاهی علم‌آور است، هرچند خبردهنده در آن یک نفر باشد، و این در جایی است که خبرش همراه با قراینی باشد که موجب علم به صدق آن شود. بی‌تردید چنین خبری حجت خواهد بود؛ زیرا در صورت حصول علم، هدف نهایی حاصل می‌شود، چرا که در حجیت هدفی بالاتر از دستیابی به علم نیست، و چنانکه گذشت حجیت هر حجتی بدان پایان می‌یابد.

اما اگر خبر واحد با قرائن علم‌آور همراه نباشد، درباره حجت بودن و شرایط حجت بودنش اختلاف فراوانی میان اصول‌دانان وجود دارد. البته باید توجه داشت که مرکز اصلی اختلاف‌نظر به ویژه نزد علمای امامیّه، وجود و عدم وجود دلیل قطعی بر حجیت خبر واحد است، وگرنه همه ایشان قبول دارند که خبر واحد از آن جهت که مفید ظنّ شخصی و یا نوعی است، اعتباری ندارد؛ چرا که از نظر ایشان ظنّ و گمان به تنهایی قطعا حجّت نیست. بنابراین، مسأله مهم و تمام مسئله نزد ایشان وجود چنین دلیل قطعی بر حجیّت و گستره دلالت آن است.

در این‌باره، چند نظر وجود دارد:

برخی حجیت خبر واحد را مطلقا انکار کرده‌اند. این قول از سید مرتضی، قاضی ابن براج، ابن زهره، طبرسی و ابن ادریس نقل شده است.

برخی گفته‌اند: «اخباری که در کتابهای معروف و شناخته‌شده، به ویژه کتب اربعه، جمع‌آوری شده قطعا صادق هستند.» این قول به گروهی از متأخرین اخباری‌ها نسبت داده شده است.

کسانی که خبر واحد را حجت می‌دانند، نیز نظرات گوناگونی دارند: برخی معتقدند تمام روایات موجود در کتب اربعه ـ به استثنای آنها که مخالف مشهورند ـ حجّتند. برخی دیگر معتقدند برخی از این روایات معتبرند و ملاک در اعتبار آنها عمل اصحاب است. عده‌ای گفته‌اند: ملاک در اعتبار آنها عدالت راوی و یا وثاقت راوی و یا صرف حصول ظنّ به صدور روایت از معصوم علیه السّلام است، بی‌آنکه صفت خاصی در راوی معتبر باشد. تفصیل‌های دیگری نیز در مسئله داده شده است.

هدف کنونی ما بیان اثبات حجیّت خصوص خبر واحد به نحو فی الجمله است در برابر سلب کلی که می‌گوید: «هیچ خبر واحدی حجت نیست.» سپس گستره دلالت ادله حجیّت آن را ملاحظه می‌کنیم تا ببینیم خبر واحد با چه شرایطی و در چه محدوده‌ای حجت است. بنابراین، مهم آن است که اوّلا ادله‌ای را که از کتاب، سنّت، اجماع و بنای عقلا بر حجیّت خبر واحد اقامه شده بررسی کنیم و سپس گستره دلالت آن را بسنجیم.

الف) ادله حجیت خبر واحد از قرآن

مقدمه

روشن است کسی که برای اثبات حجیّت خبر واحد به آیات کریمه قرآن استناد می‌کند مدعی آن نیست که این آیات، به نحو قطعی بر این مدّعا دلالت دارد و نصّ برآن می‌باشد، بلکه نهایت چیزی که مدعی است ظهور آیات در این امر است.

و چون چنین است ممکن است مخالف، اشکال کند که دلیل بر حجیت یک حجّت مثل خبر واحد چنان‌که گذشت، باید قطعی باشد؛ و ازاین‌رو استدلال به آیاتی که دلالتش ظنّی است، درست نیست، زیرا این کار، اثبات حجیّت یک ظنّ با ظنّ دیگر می‌باشد، و قطعی بودن صدور آیات نیز در این زمینه نافع نیست؛ چرا که برای قطعی بودن یک دلیل نقلی باید آن دلیل، هم از جهت صدور هم از جهت دلالت قطعی باشد.

اما پاسخ این توهّم روشن است، زیرا حجیّت ظواهر قرآن کریم، چنان‌که خواهد آمد، با دلیل قطعی ثابت شده است؛ و ازاین‌رو، استدلال به آن نهایتا به علم می‌رسد، و اثبات یک ظنّ با ظنّ دیگر نخواهد بود.

آیه نخست: آیه نبأ

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر فاسقی برایتان خبری آورد، تحقیق و بررسی کنید، مبادا به نادانی گروهی را آسیب برسانید و آنگاه از آنچه کرده‌اید پشیمان شوید.» (حجرات / 6)

از دو جهت به این آیه برای اثبات حجیت خبر واحد استناد شده است: یکی مفهوم لقب و دیگری، مفهوم شرط. اشکال اساسی استدلال به مفهوم لقب آن است که برای لقب، مفهوم ثابت نیست

لذا به تبیین استدلال از طریق مفهوم شرط می‌پردازیم.

آیه می‌خواهد مؤمنان را به این امر توجه دهد که سزاوار نیست ایشان به هر خبری از هر منبع و مصدری اعتماد کنند، بلکه وقتی آورنده خبر فاسق باشد شایسته است بدون اندیشه و تحقیق آن را نپذیرند، و بررسی کنند و بپرهیزند از اینکه به نادانی گروهی را آسیب رسانند، یعنی با انجام کاری که درش نابخردی و حماقتی است که گاهی به گروهی زیان می‌رساند. راز آن‌هم این است که انتظار از شخص فاسق آن است که در خبرش تصدیق نشود، ازاین‌رو سزاوار نیست که تصدیق و به خبرش عمل شود.

بنابراین، آیه برحسب مفهوم دلالت دارد بر اینکه از خبر عادل انتظار درستی و صدق می‌رود، ازاین‌رو در مورد آن بررسی و تحقیق و پرهیز از آسیب رساندن به نادانی به گروهی از مردم واجب نیست. و لازمه این مطلب، حجیت چنین خبری است.

به بیان دیگر، چون وجوب بررسی و تحقیق از خبر در این آیه معلّق و مشروط بر فاسق بودن راوی و آورنده خبر است، به مقتضای مفهوم شرط، ظاهرش آن خواهد بود که خبر عادل چنین حکمی ندارد، بلکه مردم حق دارند بدون تحقیق و بررسی صادق یا کاذب بودنش و ترس از آسیب رساندن به گروهی از روی نادانی، خبر را بپذیرند و آن را تصدیق کنند. و منشأ این امر طبیعتا چیزی نیست جز اعتبار و حجیّت خبر عادل، چرا که از آن انتظاری جز صادق بودن نمی‌رود. و این کاشف از آن است که شارع، سخن و خبر شخص عادل را معتبر می‌داند و احتمال خلاف را در آن الغا کرده است.

اشکالی که بر این استدلال وارد شده آن است که برای حکم به وجوب تبیّن، در آیه کریمه علت آورده شده است به «پرهیز از برخورد با قومی از روی جهالت» و این علت میان خبرهای واحد اعم از خبر فاسق و خبر عادل مشترک است؛ زیرا عدم علم [یعنی همان جهالت که در آیه کریمه اشاره شده است،] در همه این‌ها ثابت است؛ چون حتی خبر عادل نیز قطع‌آور نیست. پس عمل به خبر عادل نیز عمل جاهلانه است و آیه شریفه علت حکم را پرهیز از جهالت می‌داند و از آنجا که حکم دایر مدار علت منصوص است، تا هرجا که علت تعمیم دارد، حکم را نیز تعمیم می‌دهیم. مثل آنکه طبیب به مریض می‌گوید: «لا تأکل الرّمان لانه حامض» یعنی نهی طبیب مخصوص انار نیست، بلکه هر چیز ترش را شامل است. پس عمومیت علت به منزله قرینه متصله بر الغاء مفهوم است.

از این مناقشه چنین جواب داده می‌شود که جهالت مجرد عدم العلم نیست، بلکه معنای سفاهت را در خود دارد و عمل به خبر عادل، سفیهانه نیست؛ هرچند مفید ظن است و احتمال خطا دارد، ولی عمل نابخردانه حساب نمی‌شود؛ زیرا سیره عقلا بر عمل به خبر عادل است. پس عموم تعلیل شامل خبر عادل نیست و تعارضی میان آن با مفهوم پدید نمی‌آید.

آیه دوم: آیه نفر

«مؤمنان نمی‌توانند [و لازم نیست] همگی [برای تفقّه در دین] کوچ کنند. پس چرا از هر فرقه‌ای از آنان، دسته‌ای کوچ نمی‌کنند تا در دین آگاهی یابند و قوم خود را وقتی به سوی آنان بازگشتند بیم دهند. باشد که آنان [از کیفر الهی] بترسند؟» (توبه / 122)

استدلال به این آیه شریفه با سه مقدمه انجام می‌گیرد:

1. تحذر و ترتیب اثر دادن به انذار واجب است؛ چون غایت تفقه و انذار واجب قرار گرفته است و غایت واجب، واجب است.

2. وجوب تحذر مطلق است؛ یعنی چه برای مخاطب از انذار علم حاصل شود و چه علم حاصل نشود، واجب است به آن ترتیب اثر دهد. دلیل این اطلاق آن است که وجوب انذار مطلق بوده و مقید نشده؛ لذا وجوب غایت آن نیز مطلق است.

3. اطلاق وجوب تحذر به معنای حجیت تعبدی خبر واحد است. چون اگر خبر واحد تعبدا حجت نبود، معنا نداشت که حتی در صورت عدم حصول علم، تحذر واجب باشد.

ب) ادله حجیت خبر واحد از سنت

اثبات حجیت خبر واحد از طریق سنت را به دو صورت می‌توان انجام داد:

1. از طریق اخبار

بدیهی است که تمسک کردن به خبر واحد برای اثبات حجیت خبر واحد صحیح نیست، زیرا دور آشکاری در آن است، بلکه اخباری که به آنها بر حجیت خبر واحد تمسک می‌شود باید بواسطه تواتر یا قرینه قطعی به گونه‌ای باشند که صدور آنها از معصوم قطعی باشد.

از سویی، تردیدی نیست که ما روایاتی با این مضمون که تواتر لفظی داشته باشند در اختیار نداریم، و نهایت چیزی که گفته شده تواتر معنوی اخبار در حجیت خبر واحدی است که راوی آن ثقه و مورد اعتماد در روایت می‌باشد.

شیخ انصاری چند دسته از روایات را بیان کرده است، که با انضمام آنها به یکدیگر برای انسان نسبت به حجیّت خبر کسی که ثقه و از دروغگویی در شریعت ایمن است، یقین حاصل می‌شود، و انسان پی می‌برد که این امر نزد اهل بیت علیهم السّلام مفروغ عنه بوده است.

ما به اجمال به این چند دسته اشاره می‌کنیم و برای آگاهی تفصیلی از آنها جوینده باید خود به وسائل، کتاب قضاء، و یا به رسائل جناب شیخ، بحث حجیت خبر واحد مراجعه کند.

دسته نخست: روایاتی است که درباره دو خبر متعارض وارد شده و عمل به مرجحاتی مانند عادل‌تر، راستگوتر و مشهور بودن را مطرح می‌کند و بیان می‌دارد که در صورت تساوی دو خبر متعارض در همه این امور، شخص مخیّر است یکی از آن دو را برگزیند و به آن عمل کند. برخی از این روایات را در باب تعادل و تراجیح خواهم آورد. اینک می‌گوییم: اگر خبر واحد ثقه حجت نباشد فرض تعارض میان دو خبر و نیز ترجیح یکی از آن دو بر دیگری بواسطه مرجحات یادشده و نیز تخییر در صورت عدم وجود مرجح، چنان‌که روشن است، بی‌معنا خواهد بود.

دسته دوم: روایاتی است که در آن یک‌یک راویان را به یک‌یک اصحاب ائمه علیهم السّلام ارجاع می‌دهد، به گونه‌ای که ظاهرش آن است که میان مراجعه برای دریافت فتوا و مراجعه برای دریافت روایت تفاوتی نیست، مانند روایتی که در آن امام علیه السّلام راوی را به زراره ارجاع می‌دهد و با اشاره به زراره می‌فرماید: «هرگاه طالب حدیثی بودی سراغ آنکه در اینجا نشسته برو»، که به زراره اشاره دارد. و مثل این عبارت امام علیه السّلام، که وقتی عبد العزیز فرزند مهدی گفت: «گاهی [به دانستن مسأله‌ای] نیاز دارم و نمی‌توانم هروقت بخواهم شما را ملاقات کنم؛ آیا یونس بن عبد الرحمن ثقه است تا معالم [- احکام] دینم را از وی بگیرم؟» فرمود: «آری».

ظاهر این روایت آن است که پذیرش سخن ثقه نزد راوی امری مسلّم و مفروغ عنه بوده است؛ ازاین‌رو، از وثاقت یونس می‌پرسد تا اخذ معالم دین از وی را برآن مترتب کند.

دسته سوم: روایاتی است که بر وجوب رجوع به راویان و افراد ثقه و عالمان دلالت دارد، مانند روایتی که می‌فرماید: «و اما درباره رویدادهایی که پیش می‌آید به راویان حدیث ما مراجعه کنید، که ایشان حجت من بر شمایند و من حجت خدا بر ایشان هستم.» و روایات در این مضمون فراوان است.

دسته چهارم: روایاتی است که بر تشویق و تحریض به نقل حدیث و نوشتن و رساندن آن به دیگران دلالت دارد، مانند حدیث نبوی مستفیض بلکه متواتر که می‌فرماید:

«هرکس چهل حدیث بر امّت من حفظ کند خداوند روز قیامت وی را فقیه مبعوث می‌کند.» این روایت موجب گشت بسیاری از عالمان، کتابهای چهل حدیث بنگارند؛ و نیز مانند این سخن امام که به راوی فرمود: «بنویس و دانش خویش را در میان عموزادگانت منتشر ساز، که روزگار نابسامانی خواهد رسید که مردم جز به کتابهایشان انس نگیرند.» و احادیث دیگری که هست.

دسته پنجم: روایاتی است که بر نکوهش دروغ بستن به ائمه و بر حذر داشتن مردم از دروغ‌گویان دلالت دارد؛ زیرا اگر پذیرش خبر واحد در میان مسلمانان امری رایج و شناخته شده نبود، مجالی برای دروغ بستن بر ایشان وجود نداشت، و جایی برای بیم از دروغ بستن برایشان و پرهیز دادن از دروغ‌گویان نبود، چرا که اگر خبر واحد در هر حال نزد مسلمانان نامقبول بود دروغ اینان اثری نداشت.

2. از طریق سیرهٔ عقلاء

این امری مسلم است و جای هیچ‌گونه تردیدی نیست که همه عقلا با همه اختلاف سلیقه‌ها و منش‌هایی که باهم دارند، بنا و سیره عملی‌شان بر پذیرش خبر کسی است که به سخنش وثوق و به صدقش اطمینان دارند و از دروغگویی وی خود را در امان می‌دانند؛ و نیز برای انتقال و رساندن مقاصد خود به افراد ثقه اعتماد می‌کنند. این سیره عملی حتی در اوامر صادرشده از پادشاهان و حاکمان و صاحبان امر نیز جریان دارد.

سبب تحقّق این سیره آن است که احتمالهای ضعیفی که در مقابل آن است در نظر ایشان کنار نهاده و الغا می‌شود و به آن اعتنایی نمی‌کنند؛ مثلا احتمال اینکه راوی ثقه عمدا دروغ گفته باشد، یا خطا و اشتباه و یا غفلت کرده باشد مورد توجه ایشان نیست و به آن وقعی نمی‌نهند.

اگر این سیره نبود نظم اجتماعی برهم می‌خورد و آشفتگی برآن چیره می‌شد، زیرا از اخبار متعارف، آنچه به لحاظ سند و متن، علم قطعی ببار آورد، بسیار اندک است.

خصوص مسلمانان نیز از دیر زمان تاکنون، مانند دیگر مردمان، در استفاده احکام شرعی چنین سیره‌ای داشته و دارند؛ روش و منش آنان در این مسئله با دیگران یکی است، چنان‌که آنان از آن جهت که در شمار عقلایند در غیر احکام شرعی نیز همین سیره و روش را دارند.

حال که ثابت شد سیره و روش عقلای مردم ـ و از جمله مسلمانان ـ بر قبول و پذیرش خبر واحد ثقه است، می‌افزاییم که شارع مقدس نیز با ایشان هم روش است، زیرا وقتی که برای ما ثابت نشده که او در تبلیغ احکام راه و روش ابداعی ویژه‌ای متفاوت با روش عقلا در پیش گرفته، باید بدانیم که او همین طریقه عقلایی را مانند دیگر مردم پذیرفته است. چرا که اگر او روش خاصی غیر مسلک عقلا داشت که آن را ابداع کرده بود آن را منتشر می‌کرد و برای مردم روشن می‌ساخت و آشکار و مشهود می‌شد و دیگر، سیره مسلمانان همانند سیره بقیه مردم شکل نمی‌گرفت.

نهایت چیزی که به عنوان شک درباره این استدلال گفته شده آن است که: در صورتی ما می‌توانیم موافقت شارع از روش عقلا و خشنودیش از آن را بدست آوریم که ثابت نشده باشد از آن ردع و منع کرده است.

از طرفی، آیاتی که از پیروی ظنّ و غیر علم نهی می‌کند و ما پیش از این در مقدمه آوردیم، در ردع و منع کفایت می‌کند، زیرا عموم این آیات، خبر واحد غیر مفید علم را نیز شامل می‌شود.

در پاسخ می‌گوییم: خبر واحد تخصّصاً از عموم این آیات بیرون است.

توضیح مطلب، بنا بر آنچه میرزای نائینی (ره) بیان نموده، چنین است: «آیات نهی‌کننده از عمل به ظنّ شامل خبر ثقه نمی‌شود، زیرا عمل به خبر ثقه در طریقه عقلا، عمل به غیر علم به شمار نمی‌رود، بلکه از مصادیق علم است، زیرا عقلا به احتمال مخالفت خبر با واقع توجهی ندارند، چرا که طبع و عادت ایشان بر عمل به خبر ثقه استقرار یافته است. ازاین‌رو، این کار موضوعا از عمل به ظن بیرون است، و در نتیجه آیات نهی‌کننده از عمل به غیر علم برای ردع از عمل به خبر ثقه صلاحیت ندارد، بلکه ردع از آن نیازمند آن است که دلیل خاصی برآن دلالت کند.»

پاسخ دومی که بدین اشکال داده شده است، این است که نهی از هر سیره باید متناسب با قوت آن سیره باشد. هر چه رفتاری میان عقلاء رایج‌تر باشد، اگر شارع راضی به آن نیست، باید نهی از آن نیز صریح‌تر و با تأکید بیشتر و مکرر باشد. بر این اساس، نمی‌توان از سیرهٔ رایجی همچون عمل به خبر واحد با یک یا دو اطلاق که صراحت لازم را نیز ندارد، نهی نمود. اگر این آیات برای ردع از خبر واحد و ظواهر و اموری مانند آنکه ـ سیره عقلا و از جمله مسلمانان بر عمل به آن جریان دارد ـ صلاحیت داشت، این امر میان مسلمانان شناخته می‌شد و برایشان آشکار می‌گشت و دیگر آنان بر عمل کردن به آن اتفاق نمی‌کردند و سیره ایشان بر این امر جاری نمی‌شد.

تعیین دایرهٔ حجیت خبر واحد

بعد از فرض ثبوت حجّیت خبر واحد سخن در تعیین دایره حجیت آن است و تعیین آن یک بار به لحاظ صفات راوی و بار دیگر به لحاظ مروی [آن چه روایت شده] است.

اما به لحاظ اول: خلاصهٔ سخن در این‌باره آن است که مدرک حجّیت اگر مفهوم آیه نبأ باشد، مقتضی حجیت خبر عادل است و شامل خبر فاسق ثقه نیست؛ و اگر مدرک حجیت سنّت بر پایه روایات و سیره باشد، شکی نیست که موضوع آن خبر ثقه است، گرچه شخص ثقه از غیر جهت خبر دادن عادل نباشد؛ یعنی همین مقدار که شخص در خبر دادن مورد اعتماد باشد و دروغ نگوید، کافی است، گرچه از نظر مذهب فاسق باشد یا از رجال دستگاه بنی امیه و بنی عباس باشد. چون روایاتی که تواتر اجمالی دارند، تنها صفت وثاقت را در راوی شرط کرده است و سیره نیز بر اعتبار صفت وثاقت در راوی است نه بیشتر.

بر این اساس ممکن است بین این دو تعارض به نظر برسد با این بیان که آیه نبأ دال بر عدم حجیت خبر فاسق ثقه است و سنت دال بر حجیت آن.

حل این تعارض بدوی بدین صورت است که تعلیل ذیل آیهٔ نبأ [پرهیز از اصابت نابخردانه به قومی] منطوق آیه را تخصیص زده و دیگر نمی‌توان عدم حجیت خبر ثقه فاسق را از آن استفاده کرد؛ چرا که عمل بر اساس چنین خبری با فرض قیام سیره عقلاء بر آن، نابخردانه نیست.

البته وثاقت راوی بدین سبب مناط حجیت است که غالباً سبب وثوق به صدق راوی و صحّت نقل اوست. پس در واقع آنچه حجت قرار داده شده است، خبری است که وثوق به صحت آن داشته باشیم و وثاقت راوی معمولا

راهی برای رسیدن به این امر است و طبیعی است که اگر به جهت قراینی کاشفیت ظنی خبر ثقه از بین برود، از آن دست برمی‌داریم.

و مترتّب بر مطلب مذکور است این که اعراض علمای متقدم ما از عمل به خبر ثقه موجب سقوط آن از حجیت است.

البته این همه در صورتی که احتمال داده نشود که اعراض آنها براساس اجتهادی باشد؛ مثلا طرح خبر ثقه از آن رو نباشد که آن را مبتلا به معارض دیده‌اند یا متن را مضطرب و دلالت را غیر قابل قبول دانسته‌اند یا معتقد بودند که از روی تقیه صادر شده است، بلکه چنین به نظر می‌آید که از این جهات اشکالی نداشته است. پس با این حال اعراض آنها لا بد به خاطر دلیلی بوده که در دست داشته‌اند و خبر را کاذب تشخیص داده‌اند.

بنابراین اعراض آنها موجب سقوط خبر از حجیت است، چون اعراض قدما اماره‌ای بر وجود اشکال در نقل است.

در مقابل، چنانچه خبر ضعیفی وجود داشت که مشهور قدماء بدان عمل نموده باشند، همین جبران ضعف سند را کرده و آن را مانند خبر ثقه حجت قرار خواهد بود. (قاعدهٔ انجبار)

اما حدود حجیت خبر واحد به لحاظ دوم: [یعنی به لحاظ مروی و آنچه مضمون خبر است]، پس در حجیت [بدین لحاظ] دو امر معتبر است:

یکی آن که خبر حسی باشد نه حدسی، و دیگر آنکه خبر با دلیلی قطعی الصدوری از طرف شارع مثل کتاب کریم مخالف نباشد، نه از قبیل مخالفت عام و خاص یا مطلق و مقید که جمع عرفی دارد، بلکه نوعی مخالفت که قابل جمع عرفی باشد و در اصطلاح تعارض مستقر داشته باشد.

اما اعتبار امر اول به دلیل آن است که ادله حجیت خبر واحد مثل آیه نبأ و سیره شامل خبر دادن حدسی مانند فتوا نیست.

اما اعتبار امر دوم به دلیل روایاتی است که دلالت بر عدم حجیت خبر مخالف با کتاب کریم دارند. پس این روایات، ادله حجیت خبر واحد ثقه را مقید می‌کنند به غیر صورت مخالفت با کتاب کریم یا آنچه به منزله کتاب کریم است که عبارت است از ادله شرعیه‌ای که صدوراً و سنداً قطعی است؛ یعنی چون حجیت خبر واحد تعبّدی و به امر شارع است تا جایی که دلیل بر چنین تعبدی داریم، قائل به حجیت می‌شویم نه بیش از آن و دلیل حجیت مثل آیه نبأ هرچند مطلق است، ولی به دلیل روایات دیگر مقید می‌گردد به خبری که مخالف قرآن یا خبر متواتر دیگری نباشد. و در صورت مخالفت خبر واحد با ظهور یک دلیل قطعی الصدور ـ مانند قرآن یا خبر متواتر ـ حجیت ظهور آن دلیل قطعی الصدور مقدم بر حجیت خبر واحد خواهد بود، هرچند راوی خبر ثقه باشد.